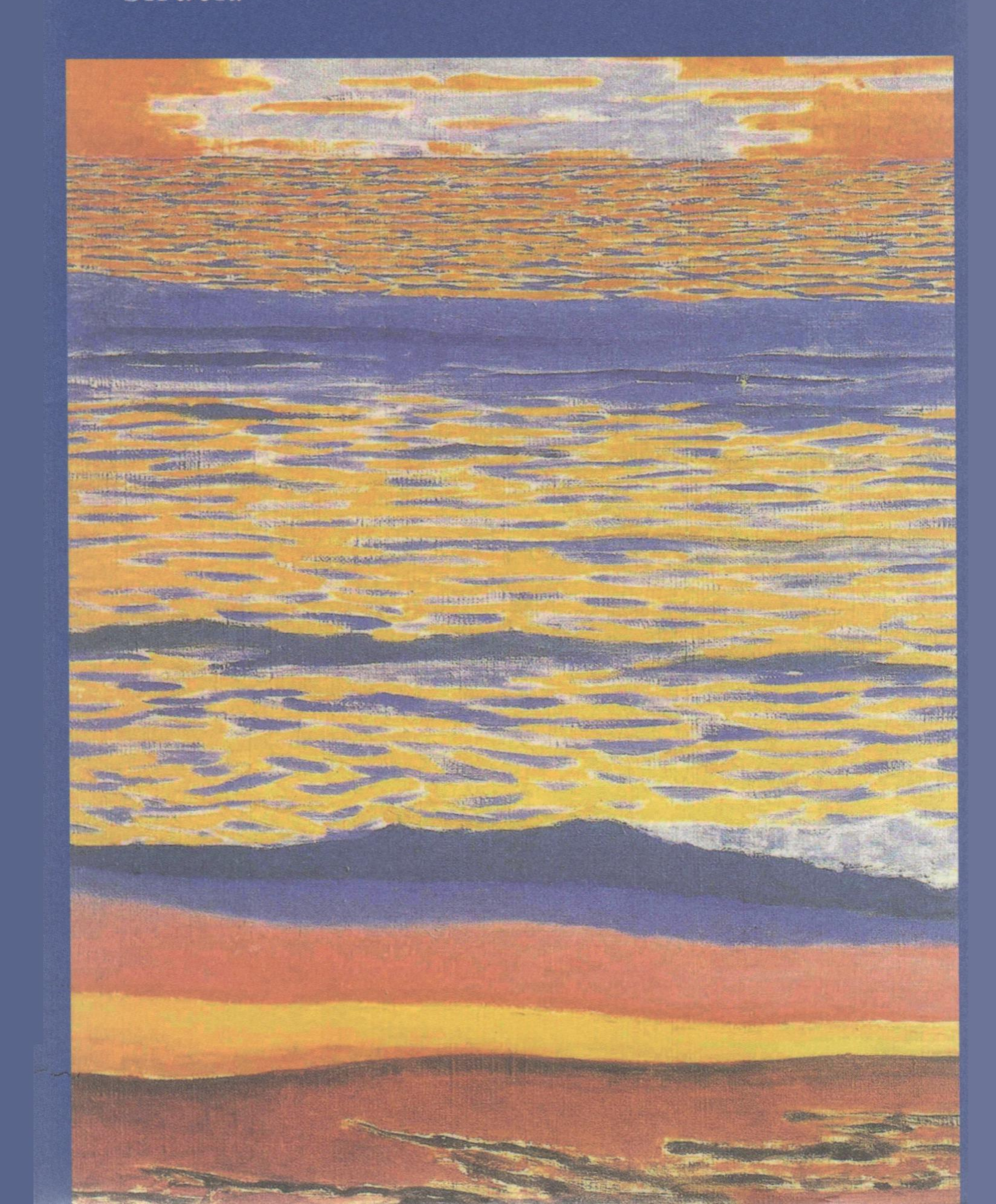
La mística salvaje

En los antípodas del espíritu

Michel Hulin

Siruela



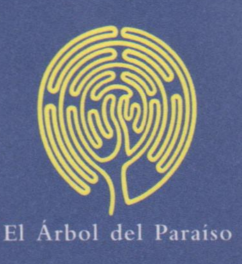
Aunque sean abundantes los estudios consagrados a lo largo del último siglo a la mística religiosa, ha sido muy escasa la atención prestada a aquellas formas de experiencia que, sin adscribirse a ninguna tradición religiosa particular, parecen merecer indiscutiblemente la consideración de «místicas». Una mística, pues, de difícil definición, ajena a la ortodoxia, y que Michel Hulin califica de «salvaje». Se trata de experiencias con frecuencia súbitas, inesperadas, que aparecen incluso en personas ajenas a toda preocupación religiosa: una repentina sensación de comunión espiritual con la naturaleza, la entrada en una realidad atemporal provocada por un recuerdo de la infancia en principio tal vez intranscendente, la fugaz percepción de un olor o un sabor... modalidades diversas de enfrentamiento inesperado con una realidad numinosa que procura la vivencia de un «sentimiento oceánico» ajena al universo religioso y que nos sitúa fuera de las coordenadas habituales de la realidad cotidiana. Pueden ser también experiencias inducidas por el consumo de determinadas substancias, tema que es analizado aquí con rigor y lucidez implacables.

Michel Hulin (1936) estudió filosofía e indología en Europa e India. Hulin es uno de los pocos estudiosos europeos que dominan tanto la filosofía occidental como el ámbito del pensamiento filosófico y religioso de la India. Ha estudiado sobre todo el budismo y el Vedanta advaita. Entre sus libros de ensayo: *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'Ahamkara*, *Le visage caché du temps*, y también ha traducido y comentado diversos textos sánscritos.

ISBN: 978-84-9841-131-7







El Árbol del Paraíso

Últimos títulos

33 El templo del cosmos
Jeremy Naydler

34 Fundamentos de la vía media
Nāgārjuna

35 El legado secreto de los cátaros

36 Eleusis
Karl Kerényi

37 Mitos hindúes

38 El mito de la diosa
Anne Baring y Jules Cashford

39 Las Musas
Walter F. Otto

40 Figuras del destino.
Mitos y símbolos de
la Europa medieval
Victoria Cirlot

41 El peregrino querúbico
Angelus Silesius

42 Mitos de otros pueblos
Wendy Doniger



Michel Hulin

La mística salvaje
En los antípodas del espíritu

Traducción del francés de
María Tabuyo y Agustín López

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Título original: *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*
En cubierta: *Mirada al océano* (c. 1910) de Nikolai I. Kublin
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Introducción

El ser humano comprende lo que podríamos llamar un Viejo Mundo, el de la conciencia personal, y más allá, separado del anterior por el océano, una serie de Nuevos Mundos: las no demasiado lejanas Virginia y Carolina del subconsciente individual y del alma vegetativa. Más lejos, se extiende el Far West del inconsciente colectivo, con su flora de símbolos y sus tribus aborígenes de arquetipos... Por último, más allá de otro océano distinto y más vasto, se encuentran las antípodas de nuestra conciencia cotidiana, el mundo de la experiencia visionaria. Si se visita la Nueva Gales del Sur, se encontrarán allí marsupiales brincando por el campo. Y si se visitan las antípodas del espíritu se encontrará todo tipo de criaturas, al menos tan extrañas como los canguros. Estas criaturas no son más ficticias que los marsupiales. Llevan su existencia en completa independencia y el ser humano no puede controlarlas. Todo lo que puede hacer es viajar hacia el equivalente mental de Australia y observar a su alrededor*.

A partir de William James y sus célebres conferencias de 1901-1902 sobre las «variedades de la experiencia religiosa»[1], se han multiplicado los estudios consagrados a los diversos aspectos del misticismo, y nuestro conocimiento del fenómeno místico ha aumentado de manera considerable, al menos en extensión. Pero ¿se ha afinado en la misma proporción nuestra comprensión íntima del fenómeno? Es dudoso, pues, a lo largo del siglo XX, una gran tara, casi una maldición, no ha dejado de abrumar el desarrollo armonioso de esos estudios. Esa tara no es otra que la escisión de las investigaciones en dos corrientes que, en lo esencial, se ignoran y desprecian mutuamente.

Toda una familia de trabajos está en relación con lo que se podría denominar «la aproximación desde arriba». Realizados por historiadores de las religiones, filósofos, y a veces hombres de iglesia, esos estudios, sean monográficos o comparativos, se interesan ante todo por las grandes figuras del misticismo cristiano o islámico, y de manera secundaria por los re-

* Aldous Huxley, «Heaven and Hell», en *The Doors of Perception*, Harper Colophon Books, Nueva York 1956 [*Las puertas de la percepción*, Edhasa, Barcelona 1995], págs. 84-85.

presentantes más célebres de las espiritualidades asiáticas. Su característica común es explorar desde dentro el discurso de los místicos, fijar los matices de su vocabulario, aclarar los conceptos que utilizan, señalar con la mayor precisión posible los diversos «estados», «estaciones» o «moradas» que jalonan el recorrido espiritual descrito por unos y otros. A ellos se añaden eventualmente consideraciones relativas al grado de ortodoxia de sus opiniones en relación con la dogmática de las iglesias en las que surgen, o también investigaciones históricas sobre la evolución de las sectas, las órdenes monásticas, la influencia ejercida por una determinada figura sobre otra, etc. Ahora bien, esas investigaciones, sean cuales fueren sus méritos, llevan siempre consigo algo así como un punto ciego: se instalan de entrada en la perspectiva de la búsqueda mística, encerrándose en ella, por decirlo así, y no ponen en duda ni por un momento la autenticidad del fenómeno del que tratan. Resulta de ello una doble debilidad: por una parte, el crítico, o, más bien, el historiador, está como prisionero de las codificaciones psicológicas, teológicas, etc., que los grandes místicos utilizan inocentemente para dar forma a su experiencia y comunicarla a los otros. Se ve así obligado a seguirles dócilmente por los meandros de su itinerario espiritual; a plantear, por ejemplo, con santa Teresa de Ávila, que en la «quinta morada» el alma conoce de manera precisa esto, y que en la «morada sexta» experimenta de forma precisa aquello, como si todas esas cosas fueran evidentes. Por otra parte, se encuentra desarmado frente a quienes, desde una perspectiva totalmente diferente, ponen en duda el propio fenómeno místico y le discuten cualquier poder de revelación.

Pues existe otra aproximación, desde fuera y desde abajo, en la que el discurso del místico no se considera ya válido por sí mismo, sino que es descifrado según códigos que le son profundamente ajenos. Una tradición ya larga –que se remonta quizá a mediados del siglo XIX– trata de interpretar la experiencia mística siguiendo el hilo conductor de la patología mental. Enfrentados en su práctica diaria a todo tipo de delirios de contenido religioso y con un trato frecuente y continuado de enfermos que pasan por fases de exaltación extrema o conocen estados notables de beatitud, sin relación aparente con sus condiciones concretas de vida, los psiquiatras se inclinan de manera natural a plantear la existencia de una continuidad entre los dos órdenes de fenómenos. Pueden hacerlo con tanto más fundamento cuanto que los documentos biográficos de que disponemos sobre numerosos místicos de Occidente y de Oriente están llenos de indicaciones que invitan a tales diagnósticos retrospectivos. Ya se trate de las

«aberraciones» (para una mentalidad moderna) de sus prácticas ascéticas, de sus visiones, sus estigmas, sus catalepsias y parálisis sin causa orgánica detectable, de sus crisis de angustia también, y de sus «noches oscuras», para cada uno de esos «síntomas» son posibles numerosos y sorprendentes acercamientos con los datos de la experiencia clínica. Se invocarán así, sucesivamente y según los casos, los efectos de la hipersugestibilidad histérica, la anorexia mental, los trastornos de autoscopia ligados a tumores encefálicos, el aura anunciadora de la crisis epiléptica, la desintegración del mundo percibida en los inicios de la esquizofrenia, etc. A todo esto se viene a añadir, especialmente en el curso de los últimos treinta años[2], una especie de confirmación experimental, la aportada por las drogas llamadas «psicodélicas» (LSD y mescalina, especialmente), que, por una parte, son susceptibles de inducir verdaderas psicosis temporales y, por otra, provocan aquí y allá ciertos éxtasis que, parece, sólo el prejuicio nos impediría colocar en el mismo plano que los de los grandes místicos. Para quien adopta ese punto de vista, la idea de *conocimiento* místico no tiene, evidentemente, ningún sentido: el místico, lejos de tener acceso a una realidad oculta al común de los mortales, es presa del mismo tipo de alucinaciones que los enfermos mentales, víctima de las mismas representaciones ilusorias (por ejemplo, de inmortalidad o de omnipotencia). No difiere de ellos más que por ciertos rasgos que, o bien pertenecen a su personalidad propia –por ejemplo, un don excepcional para la escritura–, o bien a las particularidades del medio social (eclesiástico, monacal, aristocrático, etc.) en el que le es dado vivir.

Se mide así la amplitud de la ruptura metodológica y del carácter ruinoso de sus consecuencias para la inteligibilidad misma del fenómeno místico. En efecto, entre los partidarios de uno y otro enfoque apenas hay posibilidad de diálogo. Unos concederán tal vez, a regañadientes, que el misticismo presenta aspectos «confusos» y que la personalidad de algunos de sus representantes más ilustres puede estar «en el límite de lo patológico», pero sostendrán que el contenido de su mensaje no se «reduce» precisamente a sus condicionamientos externos. Los otros admitirán que esos personajes carismáticos lograron, efectivamente –favorecidos por las condiciones de su medio y de su época–, definir para sí mismos una fórmula de vida que les permitió esquivar la neurosis, incluso la psicosis, pero mantendrán que su enseñanza no testimonia ninguna penetración en lo universal y que no poseen ninguna solución aplicable más allá del círculo estrecho de su propia familia espiritual.

Se pierde así de vista la unidad viva del misticismo, y el interés filosófico de su estudio se reduce a nada o casi nada. En efecto, desde el momento en que uno se coloca en uno u otro de los dos grandes ejes de mira así definidos, nunca encontrará nada más que lo que ya conocía, o creía conocer. Por un lado, se producirá el fortalecimiento subjetivo (más que la confirmación) de las opiniones metafísicas y teológicas, sobre Dios, el alma, su unión, etc.; por el otro, la cristalización de esquemas de inspiración positivista, incluso cientificista, que propician la «reducción sistemática de lo superior a lo inferior».

La situación real no es, sin embargo, tan simple, ni está tan desprovista de salida. Existe, en efecto, toda una gama de estados de conciencia –conocidos y catalogados, pero en última instancia poco estudiados– que, por sus condiciones de aparición, se diferencian tanto de los éxtasis religiosos propiamente dichos como de los estados confusos o delirantes de los que se ocupa el psiquiatra. Esta parte central del espectro de las experiencias extáticas, eminentemente apta, por su posición, para encarnar su unidad esencial, constituye el campo apropiado de lo que aquí se designa con el nombre de «mística salvaje». Es salvaje lo que surge espontáneamente, por oposición a lo que debe ser cultivado. Esto significa que tenemos que reflexionar en primer lugar sobre las experiencias sobrevenidas naturalmente, de improviso, y no provocadas artificialmente. Pero también las plantas silvestres pueden ser consideradas una especie de material, algunas de cuyas cualidades naturales pueden ser reforzadas por el agrónomo –en detrimento, quizá, de otras– con vistas a la creación de especies nuevas. Es desde esta perspectiva desde la que aquí consideraremos, a título de hipótesis, las relaciones entre *la* mística salvaje y las místicas religiosas; por una parte, una forma fundamental, en bruto, siempre igual a sí misma puesto que expresa ciertas posibilidades esenciales del espíritu humano; antihistórica, pues; y, por otra, una serie de variaciones sobre un mismo tema, definidas por la valoración de ciertos aspectos del tema básico en función de condiciones históricas determinadas, siempre nuevas.

Pero, antes de avanzar más por este camino, tal vez no sea superfluo ilustrar esta noción de mística salvaje con ayuda de un ejemplo que elegimos voluntariamente por su extrema simplicidad:

Sucedió en 1842, en el mes de junio o julio, en la época en que las lluvias del monzón llegan a Bengala. Un crío de seis años avanzaba sobre uno de esos estrechos lomos de tierra que separan los arrozales. En un pliegue de sus ropas llevaba un puñado de arroz inflado e iba mordis-

queando algunos granos mientras caminaba. Súbitamente, al levantar la mirada, vio una poderosa nube de tormenta que invadía el cielo y, dibujándose sobre el color oscuro de las nubes (de ese particular color azulnegro que en sánscrito se llama *nīla*), una bandada de grullas de resplandeciente blancura. Esto le produjo algo así como un vuelco en el corazón y «su espíritu se extravió por regiones lejanas». Cayó desvanecido, dejando caer el arroz a su alrededor. Un campesino que pasaba por allí lo cogió en sus brazos y lo llevó a casa de sus padres. Más tarde, vuelto en sí, dijo haber experimentado una alegría sofocante. En resumen, poca cosa: en alguna parte en el interior de Bengala, en el siglo XIX, un niño hipersensible, tal vez en ayunas desde hacía tiempo, experimenta un malestar pasajero después de una impresión algo viva, sobrevenida de improviso. Un no acontecimiento, en suma, del que el mundo nunca habría oído hablar si el héroe de ese minúsculo suceso no se hubiera hecho célebre, unas décadas más tarde, con el nombre de Ramakrishna.

Sin embargo, si recordamos aquí esta anécdota[3] es porque, en su sencillez y su pureza, puede servir de ilustración emblemática para señalar todo un registro de experiencia, precisamente el de la «mística salvaje». Aparecen ya aquí algunos rasgos característicos que pronto se nos harán familiares: lo súbito de la experiencia, una cierta desproporción entre su intensidad y la aparente banalidad de la señal que la desencadena, la misteriosa efusión de felicidad que la corona. Por otra parte, ¿con qué derecho hablamos de «banalidad»? El *Gospel* dice que el niño se desvaneció «ante la belleza del contraste» entre el color oscuro de la nube y el plumaje inmaculado de las aves. Una cosa, al menos, es muy probable: quien todavía no se llamaba Ramakrishna, sino Gadhadhar Chattopadhyaya, pequeño brahmán de seis años, no dirigió a este espectáculo la mirada desganada del adulto, sino que lo vio, de alguna manera por vez primera, con ojos ingenuos y cándidos. En cuanto a la «belleza», es evidente que ni la palabra[4] ni la realidad designada podían estar realmente a disposición del niño. Se trata, pues, de una reescritura y de una interpretación posterior. En vez de atribuirle alguna delectación estética ante el espectáculo de las nubes del monzón, supondremos que fue conmocionado por una cierta transfiguración inopinada de su marco de vida familiar.

Hay, en efecto, una luminosidad real de los cielos del monzón que se difunde a través de las nubes más opacas y hace de ellas lo contrario de la opacidad nocturna en la que se desvanecen los contornos de los objetos. Al abrigo de esta oscura cúpula luminiscente proyectada sobre el hori-

zonte, el paisaje terrestre se despliega entonces con un relieve muy particular, acompañado de una limpieza cristalina de las formas, incluso las más gráciles –como las de los pájaros en vuelo–, y una exaltación de los colores, desde los ocres de la tierra hasta los mil matices del amarillo verdoso de los arrozales irrigados. Esos momentos se sienten como instantes privilegiados, pues todo el mundo sabe que una lluvia torrencial no tardará en ahogar todo ese esplendor[5]. Tal vez fuera esto lo que el futuro Ramakrishna experimentó de manera tan intensa como confusa: el desvelamiento mágico, bajo la banalidad de las apariencias familiares, de un mundo más limpio, más denso, de colores más saturados, más brillantes; en resumen, un mundo más real[6].

Tal vez ahora estemos mejor preparados para delimitar el objeto de estudio aquí emprendido. En un primer momento, sin embargo, las características propias de la mística salvaje deberán ser planteadas de forma negativa, por contraste con lo que no es, pero con lo que siempre se corre el riesgo de confundirla. En primer lugar, no se puede dudar de que ese tipo de experiencia entra en la categoría más amplia habitualmente designada ahora con el nombre de «estados modificados de conciencia», o EMC (traducción del inglés: *altered states of consciousness*). Los psicólogos, primero en Estados Unidos, después en Europa, se han acostumbrado a colocar bajo esta denominación colectiva una multitud de estados mentales, a primera vista muy heteróclitos: figuran en ella tanto el trance mediúmnico como el estado intermedio entre la vigilia y el sueño, la posesión ritual, el orgasmo, el «sueño lúcido», la impresión de abandonar el cuerpo, las visiones de la agonía, los efectos de los alucinógenos, etc. Sin embargo, en todos esos estados –y ése es su denominador común– «el sujeto tiene la impresión de que el funcionamiento habitual de su conciencia se descompone y de que vive otra relación con el mundo, consigo mismo, con su cuerpo, con su identidad»[7].

¿Cómo definir entonces lo que constituye el carácter específico de los estados místicos propiamente dichos? La dificultad estriba aquí en el hecho de que se pueden presentar tanto de forma independiente, como una subcategoría bien delimitada de los EMC, como llegar a injertarse en cualquiera, o casi cualquiera[8], de los otros estados. Por tanto, más que por las circunstancias de su producción, los definiremos por su contenido o su alcance particular. Sólo revestirán, a nuestros ojos, un significado místico aquellos EMC en los cuales el sujeto experimenta la impresión de despertarse a una realidad más elevada, de atravesar el velo de las apariencias,

de vivir por anticipado algo semejante a una salvación. El desarreglo previo de las estructuras habituales del estar-en-el-mundo –que es común a todos los EMC– constituye sin duda una condición necesaria del acceso a la verdadera dimensión mística. No es nunca su condición suficiente, de manera que, en la práctica, es bastante fácil distinguir los estados realmente extáticos de los EMC que quedan confinados en sí mismos. Sólo los primeros son susceptibles de proporcionar la materia para la definición clásica del misticismo en el *Vocabulaire* de Lalande: «Creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y un modo de conocimiento ajenos y superiores a la existencia y el conocimiento normales»[9].

Simétricamente, puesto que tratamos aquí de deducir una especie de tronco común de las experiencias extáticas, debemos apartar de nuestro campo de investigación el conjunto de testimonios cuya formulación es inseparable de las nociones y categorías propias de un universo religioso determinado. Estamos interesados por la experiencia extática «en bruto» o, al menos, expresada de manera tan directa e ingenua como sea posible. En todo caso, la dimensión existencial, y en primer lugar afectiva, del fenómeno nos importa más, en este estadio de la investigación, que las superestructuras teológicas edificadas sobre ella a través de los tiempos en las diversas civilizaciones. En resumen, defenderíamos aquí gustosamente –aunque tal vez solamente a título provisional– una postura contraria a la de Ladislas Kolakowski cuando afirma que habría que reservar el epíteto de mística sólo a las «doctrinas teológicas que interpretan las experiencias místicas», en detrimento «de los fenómenos psíquicos que componen esa experiencia... de las prácticas y las experiencias vividas»[10]. Aquellas personas cuyo testimonio aquí solicitamos son, ante todo, «laicos», se trate de escritores célebres o anónimos. Evidentemente, esto no implica, por nuestra parte, ninguna clase de desprecio por las grandes figuras del misticismo religioso de Occidente y de Oriente, sino que traduce tan sólo una opción metodológica inspirada por la preocupación de reencontrar, en la medida en que sea posible, el sentido inmanente de la experiencia extática, más acá de las múltiples y complejas reinterpretaciones que de ella se han propuesto en el marco de las grandes religiones de salvación. Que los testimonios aquí reunidos y comentados pertenezcan en su mayor parte al Occidente de los siglos XIX y XX no sorprenderá a nadie: para que experiencias de este tipo, en sí mismas a-religiosas, para-religiosas o

proto-religiosas, tengan ocasión de expresarse con un lenguaje independiente de todo dogma y de toda teología particular, deben concurrir diversas condiciones históricas, y precisamente, y en primer lugar, un cierto debilitamiento de la influencia ejercida sobre el conjunto de la sociedad por la religión instituida. Y ése es el caso de Occidente, donde, más claramente que en ninguna otra parte, esas condiciones se han manifestado desde hace al menos dos siglos.

El enfoque que seguimos aquí implica dos aspectos. Por un lado, trataremos de mostrar que el valor propio del fenómeno místico, a saber, su poder de revelación, es indisociable de ese lado «patológico» que invoca el reduccionismo para desmitificarlo: si el místico accede, en ciertas condiciones, a una realidad de orden superior, no es «a pesar» de ese aspecto de su experiencia que comparte con los neuróticos o los delirantes, sino a través de él, y, por decirlo así, gracias a él. Esto implica que algunas estructuras del estar-en-el-mundo «normal», «mentalmente sano» o «no alterado» conllevan de hecho un significado negativo y que la destrucción de esas estructuras, a través del desarreglo mental que prepara al éxtasis, recibe el estatuto de una «negación de la negación», restituyendo una positividad latente. Ese positivo oculto, que se revela aprovechando la crisis extática, toma la forma de una beatitud que constituye el verdadero contenido del éxtasis, su núcleo inmutable del que nada, en el contexto de la experiencia, permite dar cuenta. Al intento de determinar el estatuto fenomenológico y ontológico de esa beatitud, con las consecuencias prácticas que de ella se derivan, corresponde la tercera parte de esta exposición. Antes, las dos primeras partes se habrán dedicado a una especie de «defensa e ilustración» del fenómeno místico en su autenticidad, frente a un cierto reduccionismo freudiano (primera parte), e igualmente frente a los esquemas explicativos que tienden a asemejarlo con la psicosis (segunda parte).

La mística salvaje

Primera parte

El océano interior

Estoy tendido en la playa, las olas centelleantes proyectan un resplandor azulado en mis ojos que sueñan. La brisa, mar adentro, agita su abanico... El asalto regular de las olas, exaltador, arrullador, llega hasta la orilla lavada por la espuma... ¿o hasta el oído? No sé. Lo cercano y lo lejano se confunden, dentro y fuera se deslizan uno en otro. El latido de las olas se hace cada vez más próximo, cada vez más íntimo. Su pulsación resuena en mi cabeza, más allá de mi alma, a la que abraza y engulle, mientras se derrama en el exterior en forma de olas azules. Sí, fuera y dentro no son más que uno, el universo aflora en el alma y el alma se disuelve en el universo. Nuestra pequeña existencia se sumerge en un gran sueño, el de la cuna, el de la tumba, el de la casa que dejamos por la mañana y recuperamos por la noche. Nuestra vida es esta breve odisea, esta arca lanzada sobre las olas de la unidad originaria de donde surge y adonde regresa... Azul, ondula el mar infinito en el que la medusa sueña esa vida primitiva hacia la que nuestra intuición desciende de nuevo de edad en edad, a través de las aguas oscuras de la memoria...*

* Karl Joël, *Seele und Welt*, citado por C. G. Jung, *Symbole der Wandlung. Gesammelte Werke*, V, Walter Verlag, Friburgo 1973 [*Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona 1998], pág. 416.

1

Freud, Romain Rolland y el sentimiento oceánico

El tema que aquí tratamos con el nombre de «mística salvaje» se habría podido designar también, y sin duda más poéticamente, «sentimiento oceánico» o «sensación oceánica». Esta audaz transposición del calificativo «oceánico» al registro psicológico se remonta, como se sabe, a Romain Rolland y a su correspondencia con Freud. En esas cartas intercambiadas a finales de los años veinte y principios de los treinta, se inicia la larga y tortuosa historia, tejida de equívocos y malentendidos tenaces, pero en resumidas cuentas rica en enseñanzas, de las relaciones entre la mística y el psicoanálisis[11]. Es por tanto indispensable que proyectemos, en primer lugar, toda la luz posible sobre esos comienzos.

Fue Freud, según parece, quien, a comienzos de los años veinte, trató de entrar en relación con el escritor francés, entonces en la cima de su gloria (había recibido el premio Nobel de literatura en 1916). El 9 de febrero de 1923, en efecto, en una breve nota dirigida a E. Monod-Herzen, Freud escribía: «Puesto que usted es amigo de Romain Rolland, ¿puedo pedirle que le transmita la admiración respetuosa de un desconocido?»[12]. E. Monod-Herzen debió de cumplir muy rápidamente este servicio y el propio Romain Rolland debió de reaccionar con igual prontitud, puesto que ya el 4 de marzo la correspondencia de Freud da cuenta de una respuesta de éste al escritor francés. Sin embargo, este intercambio parece situado de entrada bajo el signo de una ambigüedad singular. En efecto, la carta comienza así: «Conservaré hasta el final de mis días el recuerdo alentador de haber podido intercambiar un saludo con usted. Pues su nombre está asociado para nosotros con la más valiosa de todas las ilusiones hermosas, la de la expansión del amor a toda la humanidad»[13].

«La más valiosa de todas las ilusiones hermosas...», lo que se podría tomar por una muestra de ligereza por parte de un «desconocido» hacia el gran hombre, sorprenderá menos si se sabe que el interés de Freud se dirige aquí menos al novelista o al dramaturgo que al *intelectual*. Entre estos dos hombres, a los que todo separa –la lengua, la ascendencia familiar, la religión natal, la formación, el oficio e incluso las convicciones–, se enta-

bla una extraña complicidad, llena de segundas intenciones y que sólo el contexto histórico de su encuentro permite, en cierta medida, explicar.

Estamos en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Freud y R. Rolland se han librado, debido a su edad, de participar activamente en ella. Pero no han permanecido indiferentes. Uno y otro trataron, cada uno en su campo y según su temperamento, de oponerse al desencadenamiento del furor nacionalista. Si algo de la obra de R. Rolland sobrevive en los siglos futuros, será tal vez esa colección de artículos que publicó en el *Journal de Genève* con el título *Au-dessus de la mêlée* (1915), escrito de inspiración humanista, pacifista, universalista, admirado por algunos en ambas orillas del Rin, pero demasiado adelantado a su tiempo para estar en condiciones de influir en el curso de los acontecimientos. En los años de la inmediata posguerra, R. Rolland debía ampliar considerablemente su audiencia internacional y, al mismo tiempo, volverse hacia otros mundos, singularmente hacia la civilización india, de la que esperaba algo así como la posibilidad de un rebrotamiento para Europa después del fracaso espiritual simbolizado por la Gran Guerra. En cuanto a Freud, redacta ese mismo año de 1915 sus «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte»[14], texto singular en el que el abatimiento inicial ante la recaída en la barbarie de pueblos reputados como altamente civilizados poco a poco va cediendo lugar a una explicación de esa recaída por las exigencias permanentes de la economía pulsional del hombre. A fin de cuentas, la Gran Guerra no representa para él sino el hundimiento, que era inevitable antes o después, de ciertas ilusiones sobre la supuesta perfectibilidad indefinida de los individuos y los pueblos: «En realidad, no han caído tan bajo como temíamos, porque no se habían elevado tanto como habíamos pensado»[15]. Y es en la estela inmediata de las experiencias ligadas a la guerra donde elabora el dualismo entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, al que permanecerá fiel hasta el final[16].

En cierto sentido, pues, R. Rolland, con su evangelio del amor universal, podía pasar a sus ojos por el modelo del utopista, generoso sin duda, pero ciego. Y, de hecho, la carta de marzo de 1923 insiste mucho en el tema de la des-ilusión necesaria[17]. ¿De dónde viene, entonces, «la admiración respetuosa»? De ciertas insuficiencias –pensamos– de la teoría psicoanalítica, insuficiencias sordamente percibidas por el propio Freud y que le llevan a buscar en otros unos valores de los que sentía necesidad pero que no podía fundamentar en su propia construcción teórica. Se ve aquí, especialmente, una cierta ambigüedad que está en el núcleo de la

metapsicología freudiana: a un esquema esencialmente simétrico –el grandioso equilibrio cósmico de Eros, la fuerza que une, reúne y edifica, y Tánatos, la fuerza que separa, dispersa y destruye– se opone un esquema asimétrico, a saber, el principio según el cual lo inorgánico o lo inerte es más «antiguo», en todo caso más estable, más probable estadísticamente que lo orgánico, lo complejo, lo vivo. Ahora bien, este segundo esquema se apoya en una intuición fundamentalmente materialista y reductora, presente de un extremo al otro de la obra freudiana, y que llega, de manera tan lógica como paradójica, a plantear que el principio del placer está al servicio de la pulsión de muerte[18].

Sin tratar, de momento, de juzgar esta construcción, se puede señalar que se traduce, al menos a nuestra escala, en un privilegio evidente de la destrucción sobre la construcción. Si las conductas humanas más inspiradas por Eros están al mismo tiempo secretamente animadas por la nostalgia del reposo, del no sufrimiento, de la aniquilación, esto implica que sadismo y autodestrucción gangrenan el deseo, todo deseo, y que la verdadera paz a la que aspiramos es la paz de los cementerios. Se comprende entonces que Freud, como si debiera retroceder inevitablemente ante las consecuencias de sus propios descubrimientos, se lanzara en busca de antídotos, de medios artificiales para restablecer, en la existencia social, un cierto equilibrio entre Eros y Tánatos. Ése será uno de los temas dominantes de *El malestar en la cultura*, pero su aparición se observa ya en esta carta de 1923[19]. Y es que R. Rolland, con su entusiasmo militante, su universalismo y su cosmopolitismo ingenuos, le parecía sin duda la antítesis misma de su escepticismo desilusionado, un portador, pues, y un transmisor de ilusiones, pero de ilusiones benéficas en tanto que reconciliadoras. Es posible que R. Rolland percibiera, por su parte, la sobria lucidez freudiana como un útil pretil contra los peligros de su propensión personal a la utopía religiosa y política. Sea como fuere, no se podría dudar de que la relación de los dos hombres se alimentó más del sentimiento de sus diferencias –y de su posible complementariedad– que de una problemática afinidad[20].

Sin embargo, las cosas cambian a partir de 1927, cuando Freud envía a R. Rolland un ejemplar de su último libro publicado, *El porvenir de una ilusión*. Conocemos el tema general de este texto: toda religión hunde sus raíces afectivas en una cierta impotencia (*Hilflosigkeit*) inicial del niño, impotencia que los inevitables conflictos de la existencia reactivan sin cesar en la edad adulta y contra la que la mayoría de los hombres no tiene otro

recurso que remitirse a una Figura Paterna mítica, que, mediante sacrificios y una sumisión respetuosa, se supone asegura su protección en esta vida y en la otra. R. Rolland, que pronto tomó sus distancias respecto del catolicismo de su medio de origen –y al que no volverá nunca– no tiene una objeción mayor contra esa tesis. Él es también, a su manera, un *Aufklärer*, un racionalista receloso de clericalismos y ortodoxias[21]. Cede, pues, de buena gana a Freud lo que se podría denominar el lado dogmático e institucional del fenómeno religioso. Pero, según él, subsiste un residuo precioso que el filtro racionalista no deja pasar: «Su análisis de las religiones es justo. Pero me habría gustado que usted analizara el sentimiento religioso espontáneo, o, más exactamente, la *sensación* religiosa, que es completamente diferente de las religiones propiamente dichas... el hecho simple y directo de la *sensación de lo Eterno*, que puede perfectamente no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles y como oceánico... yo estoy familiarizado con esa sensación. A lo largo de toda mi vida nunca ha estado ausente de mí»[22]. Y un poco más adelante precisa que ese sentimiento no está ligado para él a ninguna esperanza de supervivencia y que no espera otra cosa tras la muerte que un «descanso eterno»[23].

Dos años más tarde, estas líneas serían objeto de un comentario notable en las primeras páginas de *El malestar en la cultura* e iniciarían en Freud la cristalización de cierta concepción del fenómeno místico, presente en él, desde hacía tiempo, en estado latente. Revelan, en efecto, otra faceta más de la personalidad de R. Rolland: una religiosidad vaga en su contenido representativo, pues está liberado de todo tipo de dogma, la asociación, a veces confusa, de una especie de panteísmo con el «amor a la humanidad», pero también la aspiración ardiente a volver a unirse, por contacto directo, con una realidad interior presentida desde la infancia[24]. Si no hay ninguna razón particular para dudar de la afirmación de R. Rolland según la cual la sensación oceánica le era conocida desde la infancia –y la gran suma novelesca (¡en diez volúmenes!) titulada *Jean-Christophe* la deja aflorar en numerosos pasajes[25]–, en cambio la elección del *término* «oceánico» requiere tal vez una justificación.

Sin duda se puede tratar de un hallazgo literario del propio R. Rolland, hallazgo fundado en la aptitud natural de este adjetivo para expresar una cierta dilatación o expansión de las fronteras del Yo[26]. Sin embargo, no se debe olvidar que, en aquella época, R. Rolland se dedica sobre todo a la preparación de su gran trilogía sobre la India mística que aparecerá en 1929. Ahora bien, nada es más frecuente, en la literatura religiosa

de la India antigua y moderna, que las metáforas relativas a los ríos o el mar. En particular, es un lugar común, por decirlo así, en la filosofía vedántica identificar el par conciencia personal/conciencia suprapersonal (o *brahman*) con el par ola/océano. El alma individual (*jīva*) es al alma universal lo que la ola es al océano. Ignorante –en el sentido de una ignorancia metafísica–, se asemeja a una ola que se creyera independiente de las otras, elevándose por su propio impulso y cayendo de nuevo por su propia debilidad. Iluminada, es comparable a una ola que no aspira ya más que a reabsorberse en la masa líquida con la que forma cuerpo. La idea de una individuación precaria, fluctuante, de contornos indecisos y, sin embargo, persistente en la renovación constante de su materia y de su forma, está en el centro de todo este registro metafórico. La «salvación» se comprende aquí en términos de abolición de toda frontera entre el sí mismo y lo Otro. Para cada ola, se trata menos de llegar a morir en el océano apaciguado que de consentir en fluir sin cesar en las otras olas y en hincharse a su vez en ellas, todas igualmente atravesadas por el flujo y el reflujo de un mismo movimiento ascendente.

Cuando Romain Rolland estaba ocupado, por tanto, en leer la masa de escritos indios dedicados a Ramakrishna –cuya «biografía» forma el primer volumen del *Essai*–, no podía dejar de encontrarse con gran cantidad de textos en los que se utilizan habitualmente este tipo de comparaciones. Una de ellas parece haberle impresionado particularmente. Se trata del pasaje en que Ramakrishna cuenta a su discípulo Saradananda cómo había buscado en vano, durante mucho tiempo, tener una visión de Kali, la «Madre divina» –pues él se representaba preferentemente el Absoluto con ese rostro–, y cómo su desesperación por no lograrlo le exasperó hasta el punto de que un día cogió una espada que colgaba en el santuario de la diosa... y entonces: «Los edificios en sus diferentes partes, el templo y todo lo demás se desvanecieron ante mis ojos, sin dejar ninguna huella. Vi en su lugar un océano de conciencia sin límites, infinito, deslumbrante. Hasta donde podía llegar mi mirada, percibía olas brillantes que surgían de todas partes y rompían sobre mí con un ruido aterrador, dispuestas a engullirme. Ya no podía respirar. Arrastrado en el torbellino de las olas, caí desmayado. Qué sucedía en el mundo exterior, lo ignoraba. Pero en mí, un oleaje constante de una felicidad inefable, completamente desconocido, me inundaba, y sentía la presencia de la Madre divina»[27]. Todo hace pensar que fue con la lectura de esos pasajes como el tema de lo oceánico cristalizó en el espíritu de R. Rolland.

Ahora bien, sucede que la expresión «sentimiento oceánico» producirá en Freud un efecto detonante. Hasta ese momento no se había establecido ningún diálogo verdadero entre ambos hombres. Se trataba más bien de homenajes recíprocos hechos a distancia. Todo cambia con la carta del 14 de julio de 1929, en la que Freud confiesa esto a su corresponsal: «[Sus observaciones] con respecto a un sentimiento que usted ha calificado de "oceánico" no me han dejado descansar. Sucede que en una nueva obra, todavía inacabada [...], tomo su sugerencia como punto de partida, hablo del sentimiento "oceánico" y trato de interpretarlo en el sentido de nuestra psicología»[28]. Al mismo tiempo –y esto merece una reflexión–, Freud se muestra consciente del hecho de que el tema propio del libro no tiene, aparentemente, ninguna relación con la sensación oceánica: «El ensayo trata de otros temas, de la felicidad, de la civilización y del sentimiento de culpa». Y, sin embargo, Freud parece atenerse a ese punto de partida, puesto que pide a R. Rolland permiso expreso para referirse –sin citar sin embargo su nombre– a su carta de diciembre de 1927.

R. Rolland debió de responder prácticamente a vuelta de correo, pues ya el 20 de julio Freud está en condiciones de escribirle de nuevo para agradecerle su autorización. Esta carta del 20 de julio es en sí misma bastante singular. En primer lugar porque Freud –como si no pudiera contentarse con esa simple autorización– adjunta a su propio envío la carta de R. Rolland de diciembre de 1927, para que éste la relea, confirme que expresa exactamente su pensamiento y, por último, se la devuelva de nuevo a Freud, ¡que la conservará como una reliquia![29] Sorprendente lujo de precauciones, cuando el texto de R. Rolland sobre lo oceánico es, si no perfectamente claro, al menos perfectamente unívoco. Por otra parte, nada le impedía citar simplemente los pasajes de la carta que le parecieran más importantes, o los que le plantearan problemas, para obtener aclaraciones a sus palabras. En lugar de eso, ¡confía al correo el precioso original para una nueva ida y vuelta entre Francia y Alemania![30] Es como si tratara, por todos los medios, de demostrar a R. Rolland a la vez su excelente disposición con respecto a él y la extremada atención que había dedicado a su texto. Nos podemos preguntar los motivos profundos de toda esa gesticulación. Por otra parte, esas manifestaciones de amistad contrastan un poco con el tono dominante del resto de la carta. Volviendo al libro cuya próxima aparición anunciaba, advierte a su corresponsal que no encontrará en él «ninguna observación» sobre el sentimiento «oceánico»;

y añade: «Trato solamente, gracias a una derivación analítica, de apartarlo, por decirlo así, de mi camino». Siguen estas líneas, citadas con frecuencia: «¡Qué extraños me son los mundos en los que usted evoluciona! La mística me es tan ajena como la música».

Vemos que la reacción de Freud ante lo oceánico es, de entrada, de lo más ambiguo, pues alía una indudable fascinación con una voluntad, no menos evidente, de «evacuarla» lo más rápido posible para no tener que volver a ello. Esta impresión se ve ampliamente confirmada por la lectura de la primera parte de *El malestar en la cultura*. El segundo párrafo del texto es un calco sorprendentemente fiel de la famosa carta de diciembre de 1927: se encuentran ahí todos los matices del pensamiento de R. Rolland, como los que hemos señalado anteriormente, y no se descuida ningún detalle. Se comprende entonces, retrospectivamente, por qué Freud tenía tanto interés en que R. Rolland le certificase la exactitud de todos los términos de su carta. Pero, inmediatamente después, el tono cambia bruscamente: «Imposible descubrir en mí mismo semejante sentimiento "oceánico"»[31]. Con ello Freud piensa visiblemente recordar a su interlocutor el carácter estrictamente personal y subjetivo de esa experiencia, y, por tanto, la imposibilidad de universalizarla, de pretender que a través de ella se desvelara una estructura constitutiva de la realidad humana: no es de ella de donde puede derivar el *homo religiosus*. Se abre así el camino a la explicación genética de lo oceánico que ocupa todo el capítulo I y sobre el que volveremos más ampliamente. Señalemos desde ahora, sin embargo, que esa génesis se volverá a trazar en términos generales, aplicables a la historia individual de cada uno, y, por tanto, se dejará prácticamente de lado la cuestión de por qué a un determinado individuo, en la edad adulta, le es familiar la «sensación oceánica» y a otro no[32]. Después de lo cual, como aliviado, como desembarazado de una molesta «pregunta previa», aborda con el capítulo II el tema verdadero de su libro, el de la compatibilidad entre las exigencias de la vida en sociedad, por una parte, y la economía libidinal de los individuos por otra. Ya no se volverá a tratar del sentimiento oceánico en el texto, al menos explícitamente. Es, pues, como si Freud, proclamándose extraño a lo oceánico, se hubiera sentido, no obstante, íntimamente concernido, tal vez amenazado, por ese tema, hasta el punto de encender una especie de contrafuego (el capítulo I) bajo cuya protección pudiera mantener el conjunto de su construcción teórica y de sus opciones de vida.

Parece que R. Rolland percibió algo del carácter esencialmente defensivo de esa estrategia. El 24 de julio de 1929, sólo cuatro días después, por tanto, de que Freud le hubiera remitido para una última confirmación su propia carta de 1927[33], R. Rolland le responde mediante una nota bastante breve en la que se encuentra especialmente esto: «Me cuesta creer que la mística y la música le sean extrañas [...], creo más bien que usted desconfía de ellas, en favor de la integridad de la razón crítica, instrumento que usted maneja»[34]. Unos meses más tarde, R. Rolland recibiría un ejemplar dedicado[35] del *Malestar*. Ignoramos cuál fue su reacción inmediata, pues la parte actualmente accesible de su *Correspondance* no lo menciona. En cambio, su gran trilogía sobre la India mística, cuyas fechas de publicación enmarcan la del *Malestar*, lleva las huellas, sobre todo en el segundo volumen, de su lectura de Freud. Y esta lectura es más crítica que admirativa. En sustancia, R. Rolland reprocha a Freud (sin nombrarle) no ver que la sensación oceánica, si bien puede ser asimilada en ciertos aspectos «a una vuelta al estadio primigenio, al estado intrauterino», es también una expansión ilimitada, positiva, consciente de sí misma, y que se acompaña de «un bienestar soberano» irreductible a la quietud infantil. Más aún, contraataca preguntándose a su vez sobre los posibles resortes afectivos de la «resistencia» manifestada por Freud: «Vosotros, doctores del Inconsciente, en lugar de haceros ciudadanos de este imperio ilimitado, para poseerlo mejor, no entráis nunca en él sino como extranjeros, imbuidos de la idea preconcebida de la superioridad de la parte que representáis [...]. La desconfianza que manifiestan algunos maestros del psicoanálisis por el libre juego natural del espíritu, que goza de su propia posesión [...], revela, sin que ellos se den cuenta, una especie de ascetismo y renuncia religiosa a contrapelo»[36].

A su vez, Freud reacciona al envío del *Essai*, y lo hace en una carta bastante larga con fecha del 19 de enero de 1930[37]. Una vez más, el cuidado por marcar las distancias está contrarrestado, en su respuesta, por el más vivo todavía de no cortar los puentes. Se ha sentido aludido por la polémica contra los «racionalistas extremistas», pero no quiere ofenderse por ello. En lo que se refiere a su desconfianza por la «jungla hindú» (entendamos: ¡del pensamiento hindú!), quiere retractarse, pero reconoce que «no es fácil franquear sus propios límites». Reprende a R. Rolland por el uso demasiado amplio, de alguna manera «especulativo», que hace de conceptos psicoanalíticos como «introversión», «narcisismo», «principio de placer», y le recuerda que «son de naturaleza puramente descriptiva y

no tienen ningún valor por sí mismos». Pero la afirmación tiene un doble filo y puede aplicarse, retroactivamente, al uso que el mismo Freud hace de esos conceptos en el primer capítulo del *Malestar*: servirse de ellos para aclarar la génesis psíquica del sentimiento oceánico no prejuzgaría de ningún modo el valor –religioso o filosófico– de ese sentimiento. Igualmente, cuando niega a la «intuición» invocada por los místicos de los que habla R. Rolland cualquier capacidad para «resolver los enigmas del universo», limita también el alcance de ese juicio al comentar la primera expresión mediante la fórmula: «Orientarnos en el mundo exterior que nos es extraño». Al mismo tiempo, reconoce que la intuición mística puede aportar elementos «muy valiosos para una embriología del alma», lo que, de nuevo, se puede tomar en varios sentidos. Finalmente, como si no quisiera de ninguna manera quedarse en la expresión de un completo desacuerdo, termina así: «Unas palabras más: no soy escéptico. Estoy completamente seguro de una cosa, y es que existen ciertos hechos que actualmente no podemos conocer».

La última carta de Freud a R. Rolland que poseemos se remonta a mayo de 1931. Muy breve, bastante enigmática, termina con una especie de adiós solemne donde expresa de nuevo, pero esta vez a cara descubierta, toda su fascinación por el escritor francés y lo que había representado para él: «Muy cerca del término inevitable de mi vida... y sabiendo que probablemente no le volveré a ver, le puedo reconocer que rara vez he experimentado tan vivamente esa misteriosa atracción de un ser humano por otro como me ha ocurrido con usted. Tal vez eso esté unido, de alguna manera, a la conciencia que ambos tenemos de nuestras diferencias»[38].

Ése fue el diálogo de Freud y R. Rolland, diálogo inacabado –¿inacabable?– en cuyo marco, no obstante, nos gustaría situar las consideraciones que vendrán a continuación sobre la relación de la mística salvaje con el psicoanálisis. La preocupación, constantemente señalada por Freud, de lograr la estima, a falta de conseguir la adhesión, de un escritor del que todo, aparentemente, habría debido separarle se debe tomar tal vez como un síntoma, algo cuya insólita presencia remite a una zona ciega, a una falla secreta de la teoría psicoanalítica. En otras palabras, no se trata solamente de apreciar en qué medida el psicoanálisis, en cuanto *método* que pretende un carácter científico, se aplica a cierto *objeto* denominado «mística salvaje». Se trata también de intentar dar al menos algunos pasos en la dirección opuesta, aquella en la que una cierta auto-

comprensión inmanente de la citada mística pudiera a su vez proyectar algo de luz sobre los fundamentos de la teoría psicoanalítica y sobre el origen de sus ambigüedades. Por lo tanto, para no encerrarnos prematuramente en la red de los conceptos freudianos, comenzaremos por dar la palabra a la propia mística salvaje, en la diversidad de sus expresiones espontáneas.

2
La experiencia mística espontánea

Los testimonios de que ahora quisiéramos valernos son muy diversos, tanto por la personalidad de sus autores, su edad, su medio social, su carácter, sus convicciones religiosas o la ausencia de ellas, como por el marco y las circunstancias de las experiencias por ellos vividas. Igualmente, estas últimas difieren de forma notable unas de otras, a la vez en sí mismas –por su intensidad, su tonalidad afectiva, su contenido representativo– y por la manera, más o menos detallada, más o menos comprometida o distanciada, en que son relatadas. Y, sin embargo, esta misma diversidad contribuye, paradójicamente, a crear una impresión general de unidad, más exactamente de convergencia: como si todos los que aquí se expresan, y que se ignoran unos a otros, trataran sin saberlo de hacer sus testimonios consonantes, a través y más allá de los múltiples condicionamientos psicológicos, culturales, lingüísticos, etc., cuya marca llevan todavía sus palabras. Por supuesto, esto no impide que algunos privilegien imágenes, impresiones afectivas o temas metafísicos particulares, mientras que otros parecen ignorarlos. Por consiguiente, podemos repartir esas experiencias según su conformidad con ciertos tipos, a condición, no obstante, de no perder nunca de vista el carácter relativo y provisional, de hecho fundamentalmente práctico, de tales clasificaciones.

Comenzaremos por algunas experiencias cuyo denominador común podría describirse como la transfiguración repentina –aparentemente inexplicable– de un entorno más o menos lúgubre o siniestro, mientras que la conciencia de sí de quien observa la escena, o, más bien, la vive, no parece sufrir modificaciones esenciales. He aquí en primer lugar el relato de un americano, N. M., vivo en nuestra época y al que se describe como intelectual:

La habitación en la que me encontraba daba al patio trasero de unos bloques habitados por negros. Los edificios eran decrépitos y repugnantes, el suelo estaba cubierto de tablas, trapos y detritus. De repente, cada objeto de mi campo de visión empezó a asumir una forma de existencia dotada de una curiosa intensidad.

En realidad, todas las cosas se presentaban provistas de un «interior», parecían existir en el mismo modo que yo mismo, con una interioridad propia, una especie de vida individual. Y, vistas bajo ese aspecto, todas ellas parecían extraordinariamente hermosas. Allí, en el patio, había un gato que, con la cabeza levantada, seguía indolentemente el vuelo de una avispa que se movía, sin desplazarse realmente, justo encima de él. Una misma tensión vital animaba al gato, la avispa, las botellas rotas [...], todas las cosas enrojecían con un brillo que emanaba del interior de sí mismas[39].

Otra experiencia, muy similar por el tipo de circunstancias en la que sobrevino y por el efecto de transfiguración del marco exterior, es la de Miss Montague. Difiere sin embargo de la vivida por N. M. en que el arrobamiento, asociado de forma bastante natural a esa transfiguración, se produce aquí con una claridad muy superior. La autora de este testimonio había estado hospitalizada para una operación quirúrgica. Después de varias semanas de larga convalecencia (el episodio sucedió en marzo de 1915), su cama de ruedas fue llevada, por vez primera, a una especie de mirador desde el que podía contemplar el jardín del hospital «con sus ramas desnudas y sus montones de nieve medio derretida, de un gris sucio más que blanco». Su relato se desarrolla así:

De manera completamente inesperada (pues jamás había soñado algo así) mis ojos se abrieron y, por primera vez en mi vida, tuve una visión fugitiva de la belleza extática de lo real... No vi nada nuevo, pero vi todas las cosas habituales a una luz nueva y milagrosa, a la que, creo, es su verdadera luz. Percibí el extraño esplendor, la alegría, que hace imposible todo intento de descripción por mi parte, de la vida en su totalidad. Cada uno de los seres humanos que pasaban por el mirador, cada gorrión en su vuelo, cada rama que oscilaba al viento, eran parte integrante del todo, como absorbidos en ese loco éxtasis de alegría, de significado, de vida embriagada. Vi esta belleza presente en todas partes. Mi corazón se fundió y me abandonó, por decirlo así, en un arrobo de amor y de delicias [...]. Una vez al menos, en medio de la monotonía de los días de mi vida, había visto el corazón de la realidad, había sido testigo de la verdad[40].

En un registro ligeramente diferente, nos gustaría citar también el testimonio del gran escritor inglés John Cooper Powys. Su *Autobiografía*, especialmente, está constelada de pasajes de aire «proustiano» en los que estalla su capacidad visionaria para captar el *multum in parvo*, para extraer de

un objeto humilde e insignificante algo así como la quintaesencia de un destino. Así, el caso del siguiente pasaje, donde evoca un episodio aparentemente anodino de su vida de colegial en Sherborne, a saber, la clase de matemáticas de un martes:

El día, pues, en que me dije «¡es martes!» y cogí mi pequeña geometría color ciruela, fui invadido por una felicidad tal que aún ahora puedo recuperar su esencia más sutil. Aquella pequeña geometría de raída tapa color ciruela [...] se transformó en el acto en una hostia consagrada en la que se reunieron, milagrosamente, todas las sensaciones arrebatadoras que jamás habría podido conocer. Verdaderamente, ese momento fue, tal vez, el más importante de mi vida. Hay que vivir mucho tiempo antes de saber lo que en tu vida ha sido lo más importante. En el momento se cree que es el hecho de cambiar de continente, de hemisferio, de nacionalidad, de religión, de capricho; pero por más aparatosos que sean esos acontecimientos, parece, a fin de cuentas, que no tienen ninguna prioridad, que el lugar principal está reservado a sensaciones pequeñas, minúsculas, infinitesimales, que... nos revelan el sentido de nuestra vida. ¿Y qué revelación debía hacerme, en definitiva, aquella geometría cuando me agarraba a ella en aquel pasillo de fuertes fragancias de cuero y manzanas podridas donde se encontraban nuestros casilleros? [...] Mi geometría de bordes desgastados me reveló que incluso cuando el conjunto de nuestros días y la mayor parte de nuestras horas estén cargadas de penas, es posible abrazar a millares las esencias de la vida. El cuerpo de la mujer más bella, las pendientes de la colina más noble, el musgo en la roca mejor jaspeada, las cascadas más límpidas, las tierras labradas más recientemente, los cuervos más negros picoteando los surcos, los polvos más blancos revoloteando por encima de los caminos más antiguos, el brillo de los guijarros relucientes por el agua del mar, el estribillo de una vieja balada apagándose [...], he descubierto que estaba en mi poder el gozar de todas esas presencias y de todas esas esencias por medio de un banal fragmento de materia. Ésa fue la revelación mágica que me hizo aquella pequeña geometría color ciruela. Sí, en ese instante, en ese pasillo atestado de tufos agrios de cuero, de sudor y de manzanas ácidas, aprendí que nuestros placeres más profundos (aunque, en el momento, no hubiéramos sido conscientes de disfrutar de ellos) siembran tras de sí vestigios que el paso del tiempo transforma en pétalos encantados[41].

Abordemos ahora otra serie de testimonios en los que la experiencia, sin ser necesariamente más «profunda», se presenta bajo una luz bastante diferente. Su característica dominante es la desaparición más o menos

completa de la frontera que separa el interior de lo exterior, el Yo del no Yo. Esta desaparición reviste formas diversas. Unas veces el exterior está como absorbido en lo interior. El Yo se convierte en una especie de burbuja de luz en cuyo interior se despliega el paisaje del mundo con la diversidad infinita de las escenas que allí se representan. Tal vez se trate aquí de ese «espacio interior del mundo» (*Weltinnenraum*) del que hablaba Rilke. A veces, por el contrario, el interior parece disolverse en el exterior. El Yo se siente dispersado hasta el infinito en las cosas exteriores, manteniendo, paradójicamente, una conciencia indivisa de sí mismo. A veces, en fin –signo probable de una equivalencia fundamental de los dos movimientos citados–, la experiencia está marcada por un perpetuo flujo y reflujo en el que las fronteras del Yo y del no Yo se desplazan sin cesar, avanzando la una mientras retrocede la otra, y a la inversa.

Es de la primera forma de la experiencia, aquella en la que el mundo llamado «exterior» se siente como presente físicamente «en» el mismo sujeto, de donde surge, sin duda, el testimonio siguiente, debido al escritor irlandés Forrest Reid:

Era como si nunca hubiera comprendido antes hasta qué punto el mundo es hermoso. Estaba tumbado de espaldas en el musgo tibio y seco y escuchaba el canto de las alondras que subían hacia el cielo claro, desde los campos cercanos al mar. Ninguna música me procuró nunca el mismo placer que aquel canto apasionadamente alegre. Era como un arrobamiento palpitante y exultante [...], un sonido brillante, parecido a una llama. Fue entonces cuando una extraña experiencia se abatió sobre mí. Se habría dicho que todo lo que me rodeaba se encontraba súbitamente en mi interior. Era en mí donde los árboles hacían oscilar su verde ramaje, en mí donde la alondra cantaba, en mí donde brillaba el cálido sol y se extendía la fresca sombra. Una nube se extendió en el cielo y un ligero chaparrón vino a crepitar sobre el follaje. Sentía que su frescura se derramaba sobre mi alma y percibía en todo mi ser el olor delicioso de la hierba, de las plantas, de la rica tierra negra. Habría podido llorar de alegría[42].

Sin embargo, en la mayoría de los casos esta absorción del mundo en la conciencia no se presenta de manera tan clara o, quizá, no se describe en términos tan abiertamente «idealistas». Lo que domina entonces, como en los dos ejemplos siguientes, es la noción de una *apertura* que se produce súbitamente. Gracias a ella, la impresión habitual dominante de estar a distancia del mundo exterior, por próximo que esté objetivamen-

te, de estar separado de él, desaparece o se debilita. La conciencia, que se golpeaba desde siempre con los cristales invisibles de las «ventanas de los sentidos», encuentra de repente una salida y puede llegar a mezclarse con las cosas, en una intimidad inaccesible a todas las formas de relación constituidas sobre el modelo de la mirada:

Aquel día no debía andar mucho tiempo [...], y pronto me senté, entre sol y sombra, apoyado en un árbol al borde de un claro. No sabría decir cuánto tiempo llevaba allí cuando esto se desencadenó bruscamente, y si leía, debí de abandonar muy rápidamente mi lectura para concentrar mi atención con gran intensidad en el lugar en que me encontraba. Contrariamente a la naturaleza propia de los instantes que parecen revelar sobre todo una presencia detrás de las apariencias, fue una apertura lo que se produjo. Una misteriosa correspondencia, comparable a un fluido que atravesara varios cuerpos, se estableció entre mí, el musgo que cubría el tronco de los árboles, los rayos del sol y una mosca verde y dorada que se mantenía en el aire sin desplazarse. Admiraba el rápido movimiento de sus alas que las hacía invisibles, y entonces [...], sin que sepa cómo, hubo una conmoción de todo mi ser. Los objetos que estaban a mi alrededor, que seguía viendo, se difuminaron ligeramente: no me afectaban ya por sí mismos, sino en tanto que sostén o símbolo de otra cosa. En realidad, lo que percibí en aquel instante fue la Fuerza única que atraviesa todas las cosas y de la que el rápido aleteo de la pequeña mosca había sido el elemento conductor... Permanecí mucho tiempo como alelado, sin movimiento y absolutamente extraño a todo salvo al goce inmenso que este descubrimiento me había procurado. Me sentía a la vez aligerado y enriquecido. Yo había conocido a menudo intensos momentos de «comunión con la naturaleza», pero ese tipo de contemplaciones poéticas me hacían sufrir habitualmente al transmitirme demasiado el sentimiento de mi impotencia (para poder alcanzar y penetrarlo todo). Esta vez fue muy distinto: algo vino a mí que no me exigió ningún esfuerzo para ser recibido, y me llené completamente de ello[43].

Este testimonio de Jacques Masui se puede acercar a su vez a las líneas en que Georges Bataille relata, en un lenguaje más literario y sobre todo más dramatizado, lo que fue su primer éxtasis, una noche de tormenta, en pleno bosque, durante el verano de 1939:

Me estremecí y creo que iba a echarme a reír, entregado a un exceso de horror e incertidumbre [...]. En el camino de vuelta, a pesar de un estado de fatiga

extrema, caminaba sobre gruesas piedras que habitualmente me doblaban los pies, como si yo fuera sólo una sombra ligera. En aquel momento no buscaba nada, pero el cielo se abrió. Y vi [...]. La agitación perdida de un día sofocante por fin se había roto, se había volatilizado la cáscara [...]. De una tormenta lejana brotaban relámpagos sin cesar [...]. Pero la fiesta del cielo era pálida junto a la aurora que despuntaba. No exactamente en mí: no puedo, en efecto, asignar lugar a lo que no es más comprensible ni menos brusco que el viento. Estaba sobre mí, por todas partes, la aurora...[44]

Es posible también que la experiencia no implique este aspecto de algo trastocadoramente repentino. Igual que la frontera del Yo y el no-Yo puede volverse indecisa y fluctuante, igualmente esas modificaciones pueden, a su vez, presentar ese carácter de fluidez inasible y, especialmente, hurtar a la mirada introspectiva su comienzo y su fin. Hay experiencias que desarticulan la temporalidad ordinaria de manera tan sutil y tan avasalladora que no se dejan siquiera localizar y designar como tales en el momento en que se producen, sino que se conocen más tarde, por una especie de anamnesis que debe reconstruirlas antes de poderlas nombrar y describir. Parecería que la cautividad, la travesía de extensiones desérticas o incluso la interminable inmovilidad de los accidentados en la convalecencia –en resumen, todo período prolongado de inactividad o de actividad monótona y mecánica– constituyen un conjunto de condiciones favorables a la eclosión de tales ensoñaciones místicas en que el interior y el exterior se interpenetran de manera tan desconcertante como fascinante.

Una de las descripciones más notables de esos estados es el «fragmento autobiográfico» en el que Marius Fabre relata el período de su adolescencia en el que la consolidación de una fractura le mantiene inmóvil durante largos meses, y pasa todas las tardes tumbado al sol, leyendo o soñando. En aquel momento, ignoraba que vivía estados místicos, pues su experiencia era entonces para él «sin nombre y sin regla». Fue a posteriori, después de haberse acercado a «una persona para quien los estados de ese género poseían una definición, un desarrollo histórico y una técnica», cuando comenzó a medir la importancia de lo que había conocido sin conocerlo. Trató entonces de delimitarlo con palabras:

No podría precisar su duración. Me parece que su amplitud era variable; a veces daba a un día entero un ambiente cuyos efectos sentía [...], a veces se ahogaba en un deslumbramiento en el que perdía el control de la duración, de modo

que un minuto podía parecer una eternidad o una hora pasar como un instante. Pero no perdía la consciencia. Más bien tenía la impresión contraria: mi pensamiento, en lugar de desaparecer a fuerza de dividirse, se concentraba, se densificaba como una bola caliente en el fondo de mi cuerpo; luego, sin metamorfosis discernible, se esparcía como una capa disolvente a través del espacio. ¿Era aspirado por el universo o el universo penetraba en mí? Esas expresiones apenas tenían sentido en este caso, puesto que las fronteras entre mi cuerpo y el mundo se desvanecían, o, más bien, parecían no haber sido sino una alucinación de mi razón que se fundía en los fuegos de la evidencia [...], todo estaba allí, más presente que nunca, desde mi piel ofrecida al sol y al viento, hasta las flores abiertas y las piedras esparcidas, todo continuaba existiendo, e incluso más vivamente si es posible [...]. Sin embargo, esta armonía exigía una serie de operaciones secretamente analógicas. Yo ignoraba el porqué y el cómo de esta química, yo sabía solamente que suponía la acción de la luz, a veces como una cascada inmóvil, penetrando el espacio y las cosas (y el viento podía reemplazarla en ese papel, a condición de soplar sin ráfagas, o el movimiento de las copas de los árboles en los bosques, o también el agua, monotonía universal de la lluvia, cascadas siempre recomenzadas, cantos de los arroyos vertidos en la copa del cielo, rumor fosforescente de las mareas en la oscuridad de las noches); a veces como una miel dorada que fijaba la naturaleza en el corazón de una solidificación translúcida, que podía también, en ciertos días, aparecer en el espejo frío de los estanques, en las arenas confundidas con las brumas y la alta mar, a lo lejos, movimiento que devenía ley de una inmovilidad esencial [...]. Había variantes en esos viajes inmóviles, pero actuaban más bien con los seres que con las cosas, al menos que con las cosas inertes, pues las nubes se enganchaban a veces a mi vuelo, y el flujo rompiente de las olas, y también la tierra, si era lo bastante blanda para reaccionar a la presión. Si no, necesitaba la complicidad del sol para fundir mi cuerpo a la roca que me llevaba, o la caricia de mi piel que comunicaba su estremecimiento a la materia. Prefería las plantas: las flores, cuando se abrían como ojos sin rostro, las hojas, que tendían sus dulces manos moviéndose en el cielo, los árboles en cuyo corazón me perdía, mis piernas que hundían sus raíces en el suelo, mis brazos, que se fijaban al aire-alimento, y mi boca, limbo embriagado, que bebía la luz. Los animales, eso era otra cosa, el objeto de un deseo más que de un éxtasis, sobre todo los pájaros, que aleteaban en mi pecho y cantaban en mi gaznate y sacudían sus plumas en mi piel, mientras la conciencia difusa de su ojo redondo invadía la mía, como si la vida se redujera a los latidos precipitados de un corazón minúsculo en el seno del espacio estremecido[45].

En los testimonios hasta aquí ofrecidos predomina el elemento sensorial, la emoción y lo imaginario. Sin duda, cierta convicción relativa a la esencia de la Realidad, tal como se desvelaba en esos momentos privilegiados, les subyace. Pero no se expresa por sí misma. Todo lo más, aflora a través del recurso preferente a ciertas imágenes o giros del lenguaje. En otros sujetos, en cambio, para quienes los conceptos abstractos revisten sin duda una importancia mayor, las mismas experiencias, o experiencias muy semejantes, se encuentran espontáneamente traducidas a un lenguaje que es ya casi el de la filosofía. La nota dominante es la de un retorno al Fundamento, al *nunc stans*, a la unidad originaria más acá de los pares de opuestos. Ésta se despliega en el sentido de una identificación del Bien y lo Real, y se acompaña de la certeza de que la «salvación» está ya ahí, ya conseguida, a la vez para sí mismo y para todos los seres humanos, incluso para todos los seres vivos.

El relato dejado por el psiquiatra canadiense Richard Maurice Bucke (hacia 1880), por ejemplo, comienza, como muchos otros, por describir las circunstancias bastante anodinas en las que sobrevino esta experiencia: una noche que había transcurrido discutiendo con amigos, después un trayecto de vuelta bastante largo en coche de caballos durante el cual su espíritu volvía distraídamente sobre los temas abordados en la conversación anterior. Nada dejaba prever lo que seguiría:

De golpe, sin ningún signo de advertencia, me encontré envuelto en una nube del color de una llama. Por un instante, pensé en un fuego, en un inmenso incendio que asolaba el interior de esta gran ciudad, en algún barrio cercano al que yo me encontraba. Un instante después, comprendí que el incendio estaba en mí. A continuación, me vi sumido en un sentimiento de exultación, una alegría inmensa acompañada o seguida inmediatamente por una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, tuve ocasión no ya de creer, sino de ver, que el universo, lejos de estar hecho de materia inerte, es, al contrario, una Presencia viva. Tomé conciencia de la vida eterna en mí mismo. No era la convicción de que la poseería un día, sino más bien de que la poseía ya. Vi que todos los hombres son inmortales, que el orden cósmico está dispuesto de este modo, que todas las cosas actúan conjuntamente para el bien de cada uno y de todos. Vi que el principio fundador del mundo, de todos los mundos, es lo que nosotros llamamos amor y que la felicidad de todos y de cada uno es, a largo plazo, absolutamente segura. La visión no duró más que algunos segundos, pero su recuerdo, unido a la noción de la

realidad de su contenido, se ha mantenido a través del cuarto de siglo que ha pasado desde entonces[46].

Más interesante todavía, tal vez, es el relato de Dorothea Spinney (hacia 1950) que conocemos gracias a Robert C. Zaehner. Esta inglesa de nuestro tiempo se expresa en algunas partes –observa Zaehner– en los mismos términos de las *Upanishads*, de las que, sin embargo, al parecer, ella no tenía el menor conocimiento:

Me senté en la cama para mirar a través de la gran ventana, justo frente a mí, y contemplé desde allí las luces que se reflejaban en las estrechas calles fangosas de aquella pequeña ciudad. Pensaba en el agrado que producía a Charles Lamb la claridad de las farolas sobre los adoquines mojados, cuando de repente una bruma de un color blanco azulado, translúcido, brillante, sustrajo de mis ojos este mundo y toda experiencia de estar allí que yo tenía. Con la bruma me llegó una paz y una alegría inefables [...]. Apenas se puede describir una experiencia en la que se es arrebatada en... en ¿qué? Algo sobre lo que nunca había leído, sobre lo que jamás había meditado, cuya existencia nunca había conocido, del mismo modo que un niño, antes de nacer, no puede comprender una descripción de este mundo.

La bruma se hizo más densa, y a medida que se volvía más profunda, el conocimiento, el consuelo, el resplandor, la paz, en una palabra, el éxtasis, se ahondaron igualmente, hasta que «Yo» parecí ser «Eso» y «Eso» pareció ser «Yo». Estábamos confundidos, mezclados, fusionados... Toda yo era conciencia, despertar, y sin embargo, cuando volví en mí, no había nada que contar. Cuando estaba sumergida, estaba en todo lo que ha sido, fue y será; ahora me doy cuenta de que el ser humano mide el espacio y el tiempo, nada es antes o después, sino simultáneo, todo está ahí.

De repente, la bruma, la luz, desaparecieron igual que habían surgido. Seguía sentada en mi cama, agarrando la sábana, con los ojos muy abiertos, mirando las luces de la calle.

Mi primer pensamiento fue: «¡Bien! Debajo de todo existe esta calma, esta alegría, esta seguridad...». Luego me sucedió algo curioso. Miré el mundo exterior por la ventana, palpé los muebles de mi habitación y me dije: «Qué extraño, este mundo es una sombra. He tocado lo Real y lo que siempre está "ahí"; todo este mundo que conocí será en adelante irreal. ¿Por qué está ahí? ¿Para experimentar qué?»[47].

Casi todas las experiencias a las que aquí recurrimos implican, de una forma u otra, una superación del tiempo, al menos del tiempo tal como ordinariamente se vive. En muchos casos, sin embargo, esa superación no se indica más que de pasada, en medio de otros temas místicos que llaman más la atención. O no se expresa por sí misma, sino que debe ser deducida por el lector de ese efecto de «ruptura», experimentado siempre por el sujeto tanto al principio como al final de la experiencia. En cambio, Richard Jefferies, poeta y ensayista inglés del siglo XIX, sitúa la superación del tiempo en el centro mismo de su visión extática. Sin duda, es también lo que se denomina un «místico de la naturaleza»[48], pero el espectáculo de la naturaleza representa para él, ante todo, la ocasión de volver a sumirse en lo recurrente, en lo cíclico y, finalmente, en lo intemporal. Como prueba, este ensueño meditativo en medio de un cementerio, más exactamente de un *rural cemetery* a la inglesa, donde las tumbas se difuminan en el paisaje:

El gran reloj del firmamento, el sol y las estrellas, la luna creciente, la tierra que gira dos mil veces no son para mí nada más que la corriente del arroyo cuando he sacado la mano; mi alma no ha estado jamás, y jamás puede estar sumergida en el tiempo [...]. Al comprender tan claramente la presencia de mi propia conciencia interna, la psique, no puedo comprender el tiempo. La eternidad está ahí, ahora. Yo estoy dentro de ella. Está a mi alrededor en el brillo del sol. Yo estoy en ella como la mariposa que baila en el aire saturado de luz. Nada hay por venir. Todo está ya ahí. Ahora la eternidad, ahora la vida inmortal. Aquí, en este instante, cerca de estos túmulos, ahora, vivo en ella. Cuando todas las estrellas han llevado a cabo su revolución, no producen más que un nuevo Ahora. La continuidad del Ahora dura para siempre. De manera que me parece absolutamente natural, y no sobrenatural, que el alma, cuya envoltura temporal ha sido enterrada bajo este túmulo, exista ahora, mientras yo estoy sentado en el césped. ¡El pensamiento es mucho más profundo que los millones de kilómetros del firmamento! La maravilla está aquí, no allí; ahora, no luego, siempre ahora. Las cosas que se han llamado equivocadamente sobrenaturales me parecen simples, más naturales que la naturaleza, que la tierra, que el mar o el sol. Es infinitamente más natural tener un alma que no tenerla; y que la inmortalidad exista. Es la materia la que es lo sobrenatural, y la que es difícil de comprender. ¿Por qué este terrón de tierra que tengo en mi mano? ¿Por qué esta agua, cuyas gotas brillantes caen de mis dedos, que he mojado en el arroyo? ¿Por qué existen? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Con qué objetivo?[49]

En ciertos casos, por último, es la estructura misma de la experiencia consciente la que, unificándose, simplificándose cada vez más, termina por disolver en sí misma todos los pensamientos, todos los recuerdos, todas las percepciones, hasta el punto de aprehenderse a sí misma no ya como la impotencia o desvalimiento de una mirada ávida de imágenes procedentes del exterior, sino como una plenitud indiferenciada que, gratuitamente, soberanamente, deja que las formas emanen de sus profundidades para cogerlas de nuevo libremente. Una página del *Diario* de Amiel describe así esa concentración de la psique sobre sí que la India llama *samādhi*:

La calle está silenciosa, un rayo de sol cae en mi habitación, un recogimiento profundo se hace en mí; oigo latir mi corazón y pasar mi vida [...], la inmensidad tranquila, la calma infinita del reposo me invade, me penetra, me subyuga. Me parece que me he vuelto una estatua en las orillas del río del tiempo [...], en estos momentos, parece que mi conciencia se retira a su eternidad. Ve circular en su interior sus astros y su naturaleza, con sus estaciones y sus miríadas de cosas individuales, se apercibe de su misma sustancia, superior a toda forma, que contiene su pasado, su presente y su futuro, vacío que todo lo encierra, medio invisible y fecundo, virtualidad de un mundo que se libera de su propia existencia para recuperarse en su intimidad pura. En esos instantes sublimes, el cuerpo ha desaparecido, el espíritu se ha simplificado y unificado; pasiones, sufrimientos, voluntades, ideas, se han reabsorbido en el ser, como las gotas de lluvia en el océano que las engendra. Este estado es contemplación y no estupor. No es doloroso, ni alegre, ni triste; está fuera de todo sentimiento especial, como de todo pensamiento finito. Es la conciencia del ser y la conciencia de la omniposibilidad latente en el fondo de ese ser. Es la sensación del infinito espiritual. Es el fondo de la libertad[50].

Esta primera muestra de testimonios es todavía demasiado restringida para pretender cubrir todos los aspectos del fenómeno de la «mística salvaje». A pesar de todo, nos parece constituir un bagaje de referencias suficiente para abordar ahora, con mayor conocimiento de causa, el examen de la interpretación freudiana del fenómeno. En el umbral de esta investigación, vale la pena subrayar algunas características esenciales[51] de la experiencia mística espontánea.

Y en primer lugar esta apertura, este desgarro en la trama ordinaria de los días y las horas: algo acontece que no ha sido buscado, ni previsto, ni siquiera presentido. En la mayoría de los casos, el efecto de ruptura está li-

gado a lo súbito de la modificación del paisaje mental, como si, en el «cine interior», la película habitual en blanco y negro hubiera sido bruscamente reemplazada por una película en color... Incluso allí donde lo súbito parece estar ausente (M. Fabre, Amiel...), no es menor la discrepancia entre la experiencia misma y lo vivido inmediatamente antes por el sujeto. Sólo que el desfase no se ha percibido en el momento en que sucedía porque el sujeto estaba entonces absorto en una ensoñación profunda o en un estado de sueño despierto que le impedía ser sensible a la novedad como tal. Después de todo, es según el mismo mecanismo como, en el estado de somnolencia que desemboca en el onirismo, tampoco observamos la profunda extrañeza de las situaciones en que nos sumerge el sueño.

Calificar la experiencia de «espontánea» no equivale, por supuesto, a pretender que carece absolutamente de causa. Simplemente, en el nivel de la pura observación empírica en que de momento estamos, las causas no aparecen en absoluto. Sin duda, se pueden señalar o sospechar ciertos «factores desencadenantes». Por ejemplo –y ateniéndonos a la muestra ofrecida anteriormente–, se puede ya presumir sin gran riesgo de error que la soledad, el estado de convalecencia, el vagabundeo por el bosque, etc., representan condiciones favorables a la aparición de la experiencia. Por otra parte, no hay duda de que una investigación más sistemática, y por tanto sobre un número de casos significativamente más elevado, permitirá determinar esos factores con una seguridad y una precisión mayores. Ahora bien, siempre se trataría de simples actos consecutivos –más o menos regulares– entre términos que, en realidad, no tienen ninguna dimensión común. En esta etapa de nuestra investigación no estamos en condiciones de plantear la menor relación inteligible entre esos factores eventuales y el contenido de la experiencia que se supone desencadenan.

¿Cuál es, precisamente, ese contenido? Ésa es toda la cuestión, pues los que aquí se expresan –y sabemos que concuerdan en esto con los «grandes» místicos de todas las épocas y de todas las religiones– confiesan unánimemente su incapacidad para traducir en palabras lo que han experimentado, incapacidad que, sin embargo, nunca tienen la tentación de atribuir a alguna insuficiencia personal; más bien descubren ahí la inadaptación congénita y definitiva del lenguaje humano para un cierto orden de realidad. A pesar de todo, a falta de expresarlo adecuadamente, sus palabras avisan al menos de esa Realidad, y a nosotros nos corresponde en-

tonces descifrar el mensaje. Pero ese mensaje cabe en una palabra: «alegría» (o «felicidad» o «beatitud», como se quiera expresar).

En cierto sentido, pues, es perfectamente claro. En otro sentido, sin embargo, es completamente oscuro. Esta felicidad, en primer lugar, carece de objeto. A diferencia de las alegrías «mundanas» que saludan un éxito, un descubrimiento, el alejamiento de un peligro o la realización de un deseo, ésta no hunde sus raíces en la tierra grosera del deseo. Se asemeja a la floración de un cactus en pleno desierto: inopinada, improbable, mágica. Si a veces parece venir a coronar largos esfuerzos, a recompensar duros sacrificios, puede igualmente despreciar al asceta y visitar a aquel que parecía menos digno de acogerla. No es algo que se merezca, y tampoco algo que se justifique y dé sus razones. ¡No cometamos la imprudencia de asimilarla demasiado rápido a la «alegría de comprender», por ejemplo! Sin duda, algunos de los testimonios aquí ofrecidos incitarían a ello –los de R. M. Bucke o de R. Jefferies entre otros–, los que esbozan una metafísica, incluso una teodicea. Pero, al releerlos con atención, se observa que ese momento intelectual es realmente secundario. Primero está la alegría en bruto, total, sofocante, indecible. Durante un breve instante, el intelecto está fuera de juego, no es posible ningún «pensamiento» determinado. Luego, sin duda muy rápido, se manifiesta la necesidad de «respirar», de tomar un poco de distancia con respecto al acontecimiento, de comprender lo que sucede. Es entonces cuando el sujeto vuelve a establecer contacto con su mundo familiar, recobra su bagaje cultural, sus creencias, sus categorías, y trata, con «las palabras de la tribu», de integrar lo que acaba de vivir. Esta fase filosofante de la experiencia parece a la vez subjetivamente necesaria[52] y espiritualmente peligrosa, puesto que tiende a «explicar» en términos de estados de cosas y representaciones lo que, tal vez, se sustraiga por principio a esa ex-posición.

El enfoque aquí seguido consistirá, en cierto sentido, en volver la espalda a ese método, por natural que sea. En lugar de interpretar la alegría mística como la simple repercusión psicológica o traducción afectiva de una intuición de orden ante todo intelectual, nos preguntaremos, a la inversa, si una construcción metafísica puede, y, en caso afirmativo, en qué medida y en qué condiciones, si no agotar el contenido de esa alegría, al menos sacar de ella su inspiración libre e indefinidamente. Explorar esta vía equivale, en suma, a plantearse la pregunta: «¿Qué es la alegría mística? ¿De dónde viene y adónde va?». Veamos en primer lugar si existe una respuesta freudiana a esta pregunta.

3

¿Una embriología del alma?

Conminado de algún modo por R. Rolland a tomar postura frente al «sentimiento oceánico», Freud hace preceder su respuesta de dos observaciones de apariencia anodina pero que pesarán mucho sobre el conjunto de su interpretación. Comienza por reconocerse refractario a este tipo de experiencia: «Imposible descubrir en mí mismo semejante sentimiento "oceánico"»[53], lo que remite a una cierta idiosincrasia de la sensibilidad mística que la haría, por adelantado, no apta a toda universalización. Y, sobre todo, intelectualiza de entrada esta experiencia de la que trata de dar cuenta. En vez de «un sentimiento de unión indisociable con el gran Todo», descubre ahí «una visión intelectual», aun concediendo que ésta se presenta siempre «asociada a un elemento afectivo cierto»[54]. La coloca, pues, más del lado de las representaciones del mundo que del de la pura vivencia afectiva. En cuanto a la dimensión individual de tal sensibilidad, se ve impelido de manera completamente natural a dar cuenta de ella en términos de supervivencia de elementos antiguos, esto en una perspectiva genética que es la esencia misma del método analítico.

En el origen, pues –y por «origen» Freud entiende el modo de experiencia del recién nacido, a veces las condiciones de la vida intrauterina misma– no distinguiríamos claramente nuestro Yo del mundo exterior, o, más exactamente, ignoraríamos todo de cualquier mundo exterior. En esta etapa, la noción misma de un Otro en general nos sería todavía desconocida. De este modo, el recién nacido que, por vez primera, abre los ojos y parece seguir con la mirada algunos objetos permanece en realidad perdido en su sueño interior. Está también muy lejos de «abrir los ojos al mundo» –como piensan gustosos los adultos que traducen la experiencia del recién nacido a sus propias categorías–, pues, para ello, tendría que haberse formado ya la noción misma de un objeto, de algo que se situaría frente a él oponiéndosele. Freud trata así de reconstruir hipotéticamente la lenta y difícil génesis de la diferenciación del Yo de lo que no es él. A este respecto, en *El malestar en la cultura* atribuye un papel importante a dos factores: por una parte, el contraste entre la regularidad sin fallo de las excita-

ciones que emanan de los órganos propios del niño de pecho y el carácter intermitente de las que emanan de los objetos (destinados a ser reconocidos más tarde como) exteriores, como el seno materno; por otra, la circunstancia de las sensaciones de origen interno, pero desagradables y, desde este punto de vista, experimentadas como extrañas y «rechazables». El resultado de este proceso es la consolidación de un Yo adulto, consciente de no ser el Todo y de evolucionar en un mundo externo físico, que pueblan por otra parte otras individualidades más o menos semejantes a la suya.

Y es aquí donde interviene la perspectiva propiamente psicoanalítica. A través de la fantástica evocación de una Roma imaginaria en la que coexistirían, interpenetrándose, los monumentos de las Romas republicana, imperial, cristiana de los primeros siglos, barroca, etc., Freud recuerda lo que ha constituido uno de sus descubrimientos esenciales: la posibilidad en la vida psíquica de una conservación más o menos completa de materiales pertenecientes a estadios diversos de la formación de una personalidad. Los sujetos abiertos al misticismo serían, pues, ante todo, aquellos que, en función de circunstancias particulares de su historia individual, han preservado en el fondo de sí mismos ciertas huellas de ese solipsismo originario de la conciencia infantil: «Si admitimos que ese sentimiento primario del Yo se ha conservado –en mayor o menor medida– en el alma de muchos individuos, se opondría en cierto modo al sentimiento del Yo propio de la edad madura, cuya delimitación es más estrecha y más precisa. Y las representaciones que le son propias tendrían precisamente por contenido las mismas nociones de ilimitación y de unión con el gran Todo, a las que recurría mi amigo para definir el sentimiento "oceánico"»[55].

Esta interpretación genética, tan sorprendente en su aparente simplicidad, entraña diversas consecuencias y suscita a su vez varias interrogantes. Permite, en primer lugar, a Freud tranquilizar su conciencia: si él no experimenta la sensación oceánica –como tampoco, por otra parte, disfruta del placer musical–, esto no se debe a ninguna deficiencia de su sensibilidad, sino simplemente al hecho de que ha conservado en su organización psíquica menos vestigios de esas formas de conciencia anobjetales propias de la infancia más lejana. La deficiencia se sitúa, por el contrario, en el lado de los otros, de los «oceánicos» que presentan un caso de evolución psíquica incompleta o ambigua. Sin duda, Freud no considerará nunca esta forma de sensibilidad como algo patológico en sí mismo. Pero lo que dice basta para rechazar la pretensión de R. Rolland y sus émulos de ha-

ver del sentimiento oceánico la fuente verdadera de la religiosidad, pues lo que no tiene sentido más que para algunos temperamentos muy particulares no ha podido engendrar comportamientos tan universales como los de la vida religiosa.

De este modo, se pone en evidencia la esencia *regresiva* del fenómeno místico: posibilidad ofrecida a algunos, y en ciertas circunstancias, de restablecer un modo arcaico de experiencia que sigue ignorando la distinción fundamental del Yo y el no-Yo. Dicho esto, la pregunta sigue ahí, pues ahora hay que justificar la atracción positiva de tal experiencia. ¿En qué sentido representa un valor la desaparición relativa de los límites del Yo?

A esta pregunta aporta Freud un principio de respuesta en un breve pasaje del *Malestar*, donde concede que el sentimiento oceánico ha podido ser puesto «secundariamente» en relación con la religión: «Este pensamiento, que implica ser uno con el gran Todo, nos parece como una primera búsqueda de consuelo religioso, como otra manera de negar el peligro del mundo exterior que el Yo siente como amenaza»[56]. Por consiguiente, al lado de una búsqueda de refugio junto a una Figura Paterna protectora –y como alternativa a esta solución– se ofrecería la posibilidad de una huida nostálgica hacia el paraíso perdido de una existencia prepersonal en la que toda eventual amenaza procedente del mundo sería aniquilada en su germen por la inexistencia misma del mundo. Vulgarizada gracias a cierta literatura de inspiración (lejanamente) psicoanalítica, esta concepción desemboca en el tema de la «Nostalgia de los orígenes» o del «Retorno al seno materno», la *back-to-the-womb theory* de los autores anglosajones. Este tema está en consonancia con una cierta representación del sueño como otra vía de retorno, vía abierta a todos, hacia la bienaventurada autarquía de la existencia intrauterina. El propio Freud realiza varias veces ese acercamiento, al menos de manera implícita[57].

Sin embargo, es evidente que la respuesta es muy insuficiente. Por un lado, ese inicio de asimilación del sueño –se trata, en este caso, ¡del sueño profundo, y no del soñar!– al sentimiento oceánico difícilmente resultará convincente. La clase de satisfacción procurada por el sueño es ante todo de naturaleza negativa: relajación de las tensiones, olvido de las preocupaciones, apaciguamiento general. La conciencia de sí, sin desaparecer necesariamente, se simplifica en su estructura, se vuelve compacta y como implícita. Al mismo tiempo, la conciencia del mundo como presente «ante mí» se debilita; los límites que me separan de él se confunden y tienden a desvanecerse por completo. Ahora bien, en los ejemplos anali-

zados anteriormente, el sentimiento oceánico se presenta con un rostro completamente diferente. La conciencia de sí, lejos de estar al borde de la extenuación, se reviste por el contrario de una intensidad completamente particular, y el mundo exterior, por su parte, no se desvanece. Lo que entonces domina es la intensidad del sentimiento de estar presente aquí y ahora, en medio de un mundo intensamente existente, aureolado de un brillo particular, saturado de valores, con todo tipo de cualidades eminentes[58]. Mucho más que una mítica confusión entre el Yo y el no-Yo, es el sentimiento de una copertenencia esencial entre yo mismo y el universo ambiente lo que ahí se despliega[59]. Si es así, no se podría ya asimilar el sentimiento oceánico –con lo que implica de exaltación serena y de secreta exultación– a esta huida del mundo y de sus sufrimientos a la que parece reducirse la nostalgia del seno materno. Por otra parte, sin embargo, es innegable que el sentimiento oceánico se manifiesta siempre en relación con una suspensión momentánea –sea fortuita o provocada deliberadamente– del compromiso activo del sujeto con respecto a sus asuntos e intereses mundanos. Paradójicamente, este retroceso, este distanciamiento son necesarios para que surja el mundo en toda la intensidad de su presencia y para que el carácter orgánico o estructural de nuestro vínculo esencial con él se imponga a nuestra conciencia. Vemos que siempre se presenta la misma dificultad: al replegarse sobre sí, al desentenderse, el Yo se condena, al menos por un tiempo, a una especie de impotencia. Deja de estar en relación directa con el mundo exterior. ¿De dónde viene, entonces, esa exaltación, ese flujo de felicidad fuera de todo éxito externo, social o de otro tipo, fuera incluso de todo descubrimiento o comprensión intelectual particular?

Es aquí donde conviene detenerse un instante en un tema particularmente importante de la «metapsicología» freudiana, el del narcisismo. No se trata, ciertamente, de una noción puramente especulativa. Como todos los conceptos clave de Freud, el narcisismo no se ha introducido en la teoría más que en función de los requisitos de la experiencia clínica, en este caso para dar cuenta de la elección de objeto homosexual así como de ciertos tipos de delirio de grandeza en lo que en la época se denominaba «demencia precoz» (una de las formas de la esquizofrenia). Sin embargo, haremos aquí abstracción de esta circunstancia[60] y trataremos el narcisismo ante todo como una construcción filosófica.

Esto podría no ser más que una etiqueta puesta sobre la idea, ya formulada, de una indistinción del Yo-sujeto y el mundo en el curso de las

primeras semanas de vida. Se trata en realidad de una idea mucho más rica, pues a la noción de desinterés hacia la realidad exterior, o incluso de ignorancia de lo exterior en cuanto tal, viene a añadirse la de una libido «autoerótica», es decir, exclusivamente vuelta hacia el Yo. Se recordará a este respecto que Freud reserva el término libido a las pulsiones propiamente sexuales, es decir, que buscan «un placer irreductible en la satisfacción de una necesidad fisiológica fundamental (respiración, hambre, función de excreción, etc.)»[61]. El recién nacido, o tal vez ya el feto, no se ama más que a sí mismo y se basta a sí mismo en el sentido de que su cuerpo, antes incluso de toda «manipulación» coordinada del tipo «chupetear», es para él, de entrada, la fuente de las sensaciones agradables. En un principio, lo desagradable no puede formar parte de la experiencia del Yo, no puede de ninguna manera ser integrado por él o siquiera coexistir con él. Y Freud, como ya se ha indicado, describe precisamente la llegada de lo desagradable, con su carácter inevitable, como lo que contribuye precozmente a expulsar al Yo fuera de su fortaleza autárquica y le obliga a redefinir sus límites. No se podría insistir bastante sobre este punto, por desconcertante que parezca al principio la idea de un Yo primitivo, a la vez realidad ilimitada y goce puro.

Así, el Yo no sería arrancado a su autosuficiencia inicial más que a través de cierta violencia que el exterior le inflige. En esas condiciones, no es sino obligado y forzado como abandona su posición libidinal primaria, la del autoerotismo. Se debe, pues, esperar que el desplazamiento de la libido del Yo hacia objetos exteriores no se efectúe más que de manera parcial y condicional. Y, según Freud, eso es lo que la experiencia clínica viene a confirmar: allí donde, por razones en cada caso particulares, la investidura libidinal de los «objetos» (bienes materiales, objetivos sociales, relaciones humanas, etc.) no puede efectuarse ya en buenas condiciones, se asiste a un reflujo de los intereses libidinales sobre el sujeto mismo. Así sucede no sólo en la *dementia praecox*, ya mencionada, sino también en el «delirio del fin del mundo» de ciertos paranoicos, como el famoso presidente Schreber.

En «Introducción al narcisismo», Freud condensa todo este trayecto en una imagen sorprendente y que da que pensar: «Nos formamos así la representación de una investidura libidinal originaria del Yo; más tarde, se cede una parte a los objetos, pero, fundamentalmente, la investidura del Yo persiste y se comporta hacia las investiduras de los objetos como el cuerpo de un animal protoplásmico hacia los pseudópodos que ha emiti-

do»[62]. Metáfora notable, más todavía quizá por lo «impensado» que por sus intenciones explícitas. Dos puntos merecen una especial atención. Por una parte, como señaló J. Laplanche[63], implica que la libido no puede nunca, en ninguna circunstancia, ser investida en su totalidad en los objetos exteriores. Debe subsistir una masa central mínima, un «cuerpo» del protozoario con el que los pseudópodos puedan seguir unidos. Por otra, se advertirá que nada, en la metáfora, obliga a plantear la realidad de un contacto entre el Yo y el exterior. Curiosamente, Freud no evoca el momento de la fagocitosis, o de la ingestión de la presa, que constituye sin embargo, al lado quizá del desplazamiento en el espacio, la finalidad de la emisión de los pseudópodos. Ésta podría reducirse, por parte del animal, a un estiramiento de su sustancia y, por parte del Yo, del que es emblema, a una relación irreal con objetos producidos por alucinaciones o fantasías.

Y, a decir verdad, sólo en esta hipótesis de una irrealidad profunda de la relación se justificaría la posibilidad de principio, si no la facilidad, de toda «retirada de las investiduras». Si la investidura poseyera una realidad objetiva cualquiera, tendría que contar con la resistencia del objeto, tendría que vencer una cierta «adherencia» de mi libido a él; y, al menos en ciertos casos, esto debería revelarse imposible. Ése es, por otra parte, el punto de vista del sentido común que admite fácilmente la posibilidad de una captación definitiva –de consecuencias eventualmente trágicas– de la libido por el objeto exterior, como en la pasión amorosa, en la toxicomanía, en ciertas formas de ambición, etc. Desde la perspectiva freudiana, al contrario, y siempre sobre la base de la experiencia clínica que cotidianamente plantea casos así, lo que se impone es el principio de una reconvertibilidad integral de la «libido del objeto» en «libido del Yo»[64]. En todo momento se puede establecer una actitud narcisista «secundaria» sobre la base de un narcisismo «primario» insuperado e insuperable.

Toda esta dialéctica se encuentra retomada y sistematizada en un pasaje bastante extraordinario de «Pulsiones y destinos de pulsiones» (1915), donde tendríamos la tentación de ver el aspecto más avanzado de la reflexión freudiana en este campo. Se distinguen tres fases. Primera fase: «El Yo se encuentra originalmente, al principio de la vida del alma, investido pulsionalmente y es, en parte, capaz de satisfacer sus pulsiones sobre sí mismo. Denominamos a esta fase estado de narcisismo, y a la posibilidad de satisfacción la llamamos autoerótica. El mundo exterior no está, en ese momento, investido de interés... y es, por lo que se refiere a la satisfacción, indiferente. Por tanto, en esta época, el Yo-sujeto coincide todavía

con lo que está marcado por el placer, y el mundo exterior con lo que es indiferente»[65].

Comparado con el esquema de «Introducción al narcisismo», esta construcción parece, en cierto sentido, más realista, más próxima a la experiencia. Freud se muestra ahí más dispuesto a considerar la famosa «soledad ontológica» del recién nacido como una categoría límite. A ese recién nacido no le reconoce ya, parece, más que una capacidad parcial de autosatisfacción y, en una nota relativa a ese pasaje, insiste en la «impotencia» o «desvalimiento» (*Hilflosigkeit*, ¡traducido al francés por *dés-aide* [literalmente, «des-ayuda»]!) inicial del niño que será el motor de su evolución futura. Paralelamente, el mundo exterior no es ya completamente inexistente. Posee una especie de presencia fantasmal que, sin embargo, no cuenta verdaderamente, puesto que el niño no puede todavía esperar o temer nada de ella. Pero, sobre todo, nos quedamos sorprendidos al constatar que Freud –en un contexto en que se trata para él de reconstituir la génesis inteligible de las polaridades esenciales de lo «amado» y lo «odiado», de lo «bueno» y lo «malo»– no teme identificar el Yo, en su forma inicial, con lo agradable, por tanto también con lo bueno y lo amado. ¡Asimetría notable! Al ser lo «indiferente», por definición, un valor neutro, lo «malo» posterior deberá, mal que bien, ¡proceder de ese «bueno» y sólo de él!

Segunda fase: «El Yo, en la medida en que es autoerótico, no tiene necesidad del mundo exterior, pero recibe objetos procedentes de él, a consecuencia de las experiencias vividas por las pulsiones de conservación del Yo, y no puede, no obstante, dejar de experimentar por un tiempo como impresiones de displacer ciertos estímulos pulsionales internos»[66]. Este segundo momento –reconstrucción hipotética del proceso a través del cual el mundo exterior pudo imponer poco a poco su presencia al sujeto– no exige ningún comentario particular, o, más bien, no lo exigiría si no estuviera seguido de un tercer momento que parece volver a poner todo en cuestión. Y es que las concesiones al sentido común que marcan esta segunda fase, por «naturales» que parezcan, no son en absoluto evidentes. Si el funcionamiento del aparato psíquico está íntegramente regido por el principio del placer –como supone Freud de un extremo al otro de su obra–, es legítimo preguntarse cómo el displacer podrá llegar a ocupar un lugar en el campo de la conciencia de un sujeto que, por hipótesis, nunca lo habría encontrado todavía.

Y es esta duda sobre la compatibilidad entre el displacer como tal y la estructura misma del Yo lo que anima el tercer y último momento de la

dialéctica: «Bajo el dominio del principio del placer se realiza en él un nuevo desarrollo. Acoge en su Yo los objetos ofrecidos en la medida en que son fuente de placer, los introyecta [...] y, por otro lado, expulsa fuera de él lo que, en su interior, se le convierte en ocasión de displacer [...]. Se transforma así, a partir del Yo-real (*Real-Ich*), que ha diferenciado interior y exterior según un buen criterio objetivo, en un Yo-placer (*Lust-Ich*) purificado que pone el placer por encima de todo lo demás. El mundo exterior se divide para él en una parte-placer, que él se ha incorporado, y un resto que le es extraño»[67].

Y es así como el círculo se cierra sobre sí mismo, de una vez por todas. Gracias al doble mecanismo de introyección y proyección, el Yo sale victorioso del desafío que le lanzaba la realidad exterior: la impureza del sufrimiento no ha franqueado nunca, y no franqueará jamás, el umbral de la interioridad. Hay ahí una intuición muy notable. Tal vez por primera vez en la historia del pensamiento de Occidente se esboza una concepción *íntegramente afectiva* del sujeto. No se define ya el Yo como conciencia, como inteligencia o como voluntad, sino como el lugar propio del goce, goce que, lejos de ser «poseído» o «efectuado» por él, lo constituye de parte a parte. Y tal vez tengamos ahí un primer hilo de Ariadna susceptible de guiarnos en el laberinto de la mística salvaje.

Ya se ha subrayado que una de las mayores paradojas de este tipo de experiencia residía en una cierta desproporción entre, por una parte, la relativa banalidad o trivialidad de las circunstancias de la experiencia (factores desencadenantes, motivos, marco exterior, etc.) y, por otra, la profundidad del maravillamiento que surge en ella. ¿No se podría pensar que aquí interviene una forma particular de desinvestidura afectiva, como si el Yo se percatara súbitamente –¿guiado por qué indicios?– de que él encarna ya la quintaesencia de todas esas satisfacciones que se había visto obligado a esperar de una multitud de objetos externos, cosas inertes o personas? Recuperación afectiva que, al mismo tiempo, diferiría –por soberanamente libre– de toda la extensión del panorama de las desinvestiduras libidinosas ordinarias motivadas por el fracaso y la decepción. Así recibiría también un principio de explicación el efecto de transfiguración del mundo que implica casi siempre esa experiencia y que, en ciertos aspectos, la aproxima a la del goce estético. El Yo adulto ordinario, el de la finitud y el deseo, apenas puede percibir su entorno más que en términos de medios y obstáculos. Pero es normal que, allí donde llega a captar –aunque sea de manera oscura y fugitiva– que ya ha alcanzado de ante-

mano todo aquello hacia lo que se dirigen sus empresas mundanas, las cosas sensibles, liberadas de su degradación como «utensilios», recuperen al instante una especie de dignidad y frescura edénica.

Probablemente Freud habría rechazado, o no habría aceptado sino con la más extrema reticencia, este esbozo de interpretación del fenómeno místico que estamos tentados de situar bajo su patronazgo. ¿Por qué? Esencialmente, me parece, debido a un cierto realismo del sentido común, a un positivismo lindante a veces con el cientificismo, que él debe a su formación, a su medio y a su época, y que limita el alcance de sus planteamientos más innovadores o renovadores. Sobre el punto que ahora nos ocupa, las cosas están bastante claras. Freud, habiendo planteado, o, más bien, supuesto, según un enfoque epistemológico regresivo, que realidad y goce coincidían perfectamente en el Yo del recién nacido, no parece imaginar ni por un instante que ese «punto de vista del niño de pecho» pueda implicar un núcleo de verdad definitiva. Hegeliano sin saberlo, se coloca de entrada en el punto de vista del adulto, a partir del cual escribe el *Bildungsroman* de la conciencia infantil. Inevitablemente, el niño será desalojado de su ciudadela monádica y deberá ajustar su conciencia con su verdadera situación en el mundo, la de un ínfimo fragmento de realidad, enfrentado a fuerzas físicas y sociales sin medida común con las suyas. No sólo tendrá que renunciar a englobarlo todo, sino también, a través del Edipo y la interiorización de la Ley del Padre, deberá aprender a limitar severamente la parte de goce que podría pretender en este mundo. ¿Significa esto que el principio de inviolabilidad del Yo-placer ha sido olvidado? De ninguna forma, pero se ha producido una disociación casi total de la realidad y el goce o, si se quiere, del hecho y el derecho.

En una especie de fuga tangencial en relación con el círculo mágico trazado en «Pulsiones y destinos de pulsiones», un Yo-real ha terminado de hecho por constituirse bajo la presión de la realidad, o de lo que se ha convenido en denominar así. Este nuevo Yo se revela capaz, al menos dentro de ciertos límites, de soportar la espera, la frustración, el sufrimiento. En términos freudianos, se adapta al «principio de realidad», gracias al cual asegura su supervivencia biológica y adquiere un estatuto social. Esta noción de la renuncia multiforme necesaria para la constitución del Yo social es evidente. Ninguna antropología la podría eludir. Pero ¿en qué se ha convertido el Yo-placer de los orígenes? Es aquí donde el esquema freudiano toma sus distancias con respecto a una perspectiva pro-

piamente mística. Desde esta última –y más allá de las variantes religiosas y culturales–, el Yo original subsiste intacto «bajo» el Yo social. Éste es semejante a un personaje de teatro, participa de la irrealidad fundamental, del carácter ilusorio de la vida colectiva en la que desempeña su papel. El Yo social es, por lo tanto, como soñado por el Yo original, que, sin embargo, puede a veces sospechar que sueña y después tratar de despertarse, y ése es el sentido de la vida mística.

En Freud, al contrario, el Yo original no está ya intacto, en el sentido de que ha perdido su pureza inicial. Desde los primeros golpes recibidos, digamos desde las primeras frustraciones con que se tropieza el recién nacido, ha dejado escapar la conciencia de su autosuficiencia fundamental. Víctima de una especie de fatalidad biológica, ha debido buscar en el exterior cuidados, alimento y consuelo. Después, su objetivo se alinea sobre el del Yo social, es decir, se vuelve hacia el exterior, hacia el futuro, hacia lo Otro en general. Ahora bien, precisamente Freud, en lugar de interpretar esta decadencia en términos de ilusión metafísica «natural», pero eventualmente superable, ve ahí simplemente un proceso biológico social de adaptación al mundo, proceso doloroso y caótico, sin duda, pero impregnado de una necesidad contra la que sería vano protestar. La mirada freudiana se dirige hacia lo posterior del curso de la vida, hacia la normalidad adulta y el mundo del Padre. Valorar la experiencia mística, a lo que invitaba R. Rolland, sería mirar hacia atrás, ceder a la nostalgia culpable de una simbiosis con la Madre, que Freud cree perdida sin remedio. Tal vez podamos ahora comprender mejor el sentido de la expresión «embriología del alma» en su carta a R. Rolland del 19 de enero de 1930.

En cierto sentido, sin embargo, el carácter absoluto del Yo-placer original se mantiene, pero bajo la forma de un absoluto pervertido, de un «infinito perverso». También el Yo-placer subsiste en Freud bajo la máscara o la fachada del Yo social, pero como herido y en busca desesperada de su plenitud desvanecida. Esta contradicción dinámica se expresa mediante la primacía del principio del placer sobre el principio de la realidad y por el carácter definitivamente «ineducable» del primero. El Yo-placer no renuncia nunca a recuperar su plenitud, aunque, según las vías de este mundo, no tiene ninguna posibilidad de lograrlo. A través de todas las empresas que acomete en el mundo, y sean cuales sean los plazos y los rodeos que le impongan las circunstancias exteriores, persigue como a su sombra su propia realidad beatífica perdida. Se comprende que Freud, cada vez más sensible al carácter irreal de esta búsqueda, se decidiera un

dia a unirse a Georg Groddeck a la hora de designar con el nombre de Ello a una entidad anterior a la personalidad consciente pero que engendra a esta última y la manipula en la sombra para sus propios fines.

El Ello y no el Sí mismo. Si el Yo original es representado como una entidad impersonal –descrita a menudo como un haz de energías pulsionales no coordinadas–, se debe quizás ante todo a la concepción totalmente mecanicista y reduccionista que Freud tenía del funcionamiento de la psique, concepción elaborada muy pronto (desde el *Proyecto de psicología científica* de 1895) y mantenida sin verdaderos cambios a lo largo de toda su obra. Su gran idea es, en efecto, que el aparato psíquico se rige en su funcionamiento por el principio del placer y que éste tiende a mantener constante, en el nivel más bajo posible, la carga energética del conjunto. Conviene, pues, que la energía transmitida por las fuentes exteriores de excitación fluya lo más rápidamente posible al exterior, a través de una acción motriz cuyo modelo ideal sería el arco reflejo. Todo estancamiento de la energía en el aparato psíquico (Freud comienza diciendo «en el sistema nervioso») se traduce por una cierta tensión interior que es vivida como sufrimiento. En cuanto al placer, no es sino el alivio de esta tensión, y será tanto más intenso cuanto más rápida y completa haya sido la distensión.

Fundamentalmente, el principio del placer traduciría en términos psicológicos la sumisión de los organismos vivos a la ley física de la entropía, es decir, a la degradación natural de la energía (segundo principio de la termodinámica). Su estructuración en aparatos complejos, jerarquizados e interdependientes –condición de posibilidad de un comportamiento organizado a través del tiempo, en otras palabras, de un comportamiento sometido al «principio de realidad»– constituye un desafío a la entropía, una improbabilidad estadística destinada a ser eliminada más pronto o más tarde.

Estas ideas contienen ya en germen los grandes temas metapsicológicos del último Freud, en particular el dualismo de las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte, y la idea de que el principio del placer está «al servicio de la pulsión de muerte»[68]. Con estas especulaciones profundamente pesimistas, e incluso nihilistas, Freud parece sustraer todo fundamento al proyecto de una valoración positiva de las experiencias místicas, «salvajes» o de otro tipo. Consideradas desde el punto de vista de las representaciones que ponen en juego, presentan el interés de entregarnos documentos sobre fases tan arcaicas de la evolución de la psique que el

análisis, con sus métodos específicos, no puede tener la pretensión de alcanzarlas. Pero consideradas en su perspectiva propia no pueden ser otra cosa que la anticipación alucinatoria de una resolución instantánea de todas las tensiones, voluptuosidad más que humana detrás de la cual se perfila la muerte. Es en ese espíritu –creemos– en el que Freud se creyó autorizado a rebautizar como «principio del nirvana» su famosa ley de constancia o de homeostasis[69].

¿Es ésa su última palabra sobre la cuestión? Es difícil pronunciarse, habida cuenta de algunas indicaciones dispersas en los escritos de su última época. Indicaciones, a decir verdad, muy insuficientes y enigmáticas. A pesar de todo, parecería que, desde el punto de vista tópico esta vez, y no ya económico, Freud habría entrevisto algo así como una función «desveladora» del proceso místico. El texto más claro a este respecto es un pasaje de las *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis* (1932): «Podemos fácilmente imaginar que ciertas prácticas místicas lleguen a trastornar las relaciones normales entre los diversos feudos psíquicos, que la percepción se haga así capaz de captar relaciones en el Yo profundo y en el Ello que de otro modo se habrían mantenido impenetrables»[70].

Esta reflexión se inscribe en un contexto en el que Freud advierte a sus oyentes[71] contra el peligro que supondría representarse de manera demasiado rígida y estática la «topografía» del aparato psíquico con sus diferentes regiones: Super-yo, Yo, Yo profundo, Ello. En realidad, las fronteras entre estos dominios no están claramente trazadas. Se solapan unos a otros en alguna medida, y se pasa de uno a otro mediante transiciones imperceptibles. Esta imprecisión y esta labilidad de los límites intrapsíquicos revelarán a su vez los riesgos, incluso un cierto carácter inacabado de la evolución filogenética que ha producido el aparato psíquico en la forma en que lo conocemos hoy.

Leyendo entre líneas, da entonces la impresión de que Freud sugiere que esta variabilidad de las fronteras no tiene límite absoluto: débil para la percepción ordinaria no preparada, se incrementa para el análisis, especialmente cuando se aplica a un terreno psíquico en el que la enfermedad mental ha perturbado ya objetivamente el equilibrio dinámico entre las diferentes instancias. De ahí la hipótesis de que una mirada aún mejor equipada, un microscopio con un poder de aumento superior, podría penetrar más en el interior de aquello que, en las condiciones habituales, permanece inconsciente. Pero ¿en qué sentido preciso estaría aquí mejor equipada la mirada del místico? Se advertirá que Freud, en este pasaje, no

habla de experiencia mística espontánea, del tipo del «sentimiento oceánico», sino de «ciertas prácticas místicas». ¿De qué puede tratarse?

Estamos tentados de cotejar este pasaje de *Nuevas conferencias* con el último párrafo del primer capítulo de *El malestar en la cultura* (no olvidemos que sólo dos años separan ambos escritos). En este último texto, Freud, después de haber tratado bastante ampliamente del sentimiento oceánico, evoca in extremis, a modo de conclusión, el caso de «otro amigo» –no se trata ya, pues, de R. Rolland– que le habría dicho «que practicando el yoga, es decir, separándose del mundo exterior, fijando su atención en ciertas funciones corporales, y respirando de una forma particular, se llegan a despertar sensaciones nuevas y un sentimiento de universalidad. Consideraba esos fenómenos como la expresión de un retorno a estados originales y desde hacía tiempo superados de la vida del alma; veía ahí la prueba, por decirlo así, psicológica de muchos artículos de la sabiduría mística»[72]. En esas condiciones, no parece una suposición arriesgada identificar el yoga y sus técnicas con las «prácticas místicas» a las que alude el texto de las *Nuevas conferencias*.

Dicho esto, difícilmente podríamos imaginar la manera en que Freud pudo concebir el modo de acción del yoga sobre el aparato psíquico. Una hipótesis plausible, pero sólo eso, sería que pudo estar tentado de ver en ello un conjunto de técnicas de regresión, progresiva y controlada, que permitieran desenrollar al revés, imagen por imagen, por decirlo así, la película de la evolución filogenética que ha conducido a la personalidad adulta de hoy. ¿Sospechó que tal regresión controlada podía tener –más allá de su alistamiento al servicio del conocimiento del inconsciente– una virtud liberadora y soteriológica? La pregunta deberá permanecer abierta.

Y esto nos lleva a evocar brevemente el último «escrito» de Freud relativo a estas cuestiones, a saber, el misterioso apotegma de 1938: «Misticismo, la oscura autopercepción, más allá del Yo, del reinado del Ello». Nimbado con el aura particular que siempre flota alrededor de los *ultima verba* de un gran pensador, este texto ha suscitado una miríada de comentarios. Renunciamos a discutirlos aquí[73]. Contentémonos con una observación. En cierto sentido, el apotegma dice lo mismo que el pasaje citado anteriormente de las *Nuevas conferencias*. Pero allí donde el texto de 1932 invoca la mística como un método posible, entre muchos otros, para hacer que consciente e inconsciente se comuniquen, el de 1938 habla de *auto*-percepción (*Selbstwahrnehmung*, donde está *Selbst*, «Sí mismo»). ¿Habría ahí, en Freud, el indicio del descubrimiento tardío de una dimensión

oculta del Ello? ¿Poseería también a fin de cuentas ese impulso ciego, que no es nadie, la capacidad de relacionarse directamente consigo mismo? En el caso de que Freud hubiera terminado verdaderamente por pensar que la entidad situada «más allá del Yo» constituye una forma superior de ipseidad, el conjunto de sus afirmaciones sobre el alcance del fenómeno místico se presentaría bajo una luz diferente.

4
Éxtasis y mecanismos de defensa

Esporádico y titubeante en su método, ambiguo en sus resultados, el planteamiento freudiano del hecho místico no deja de revelar una perspectiva enteramente inédita que invita a nuevos desarrollos. Éstos no han dejado de producirse y, aunque su amplitud no pueda compararse con el crecimiento «exponencial» que han conocido otros sectores del pensamiento psicoanalítico, es todavía demasiado considerable para que podamos pensar en pasar revista a toda esa bibliografía en el marco de un ensayo de proporciones modestas[74]. Haremos sin embargo una excepción con la obra, ya mencionada, de Jeffrey Moussaieff Masson, *The Oceanic Feeling*, y ello por una doble razón: 1. A diferencia de tantos otros, prolonga la reflexión freudiana de una manera original y estimulante para el pensamiento; 2. Su preocupación por la radicalidad le lleva a conclusiones cuyo carácter manifiestamente aberrante puede ayudarnos, por el efecto de aumento que aporta, a situar los límites, por decirlo así, estructurales de la perspectiva freudiana sobre el misticismo.

J. M. Masson es un indólogo americano que, en cierto momento de su carrera, se volvió hacia el psicoanálisis, e incluso se convirtió en facultativo, y quiso luego aplicar su experiencia recién adquirida a su antiguo ámbito de investigación. De ahí el subtítulo de su libro: *The Origin of Religious Sentiment in Ancient India*. En su opinión, sin embargo, las hipótesis elaboradas sobre la base de los datos indios pueden extenderse, mutatis mutandis, a otras tradiciones religiosas, así como a la «mística salvaje», tal como se definió anteriormente.

Como todo freudiano que se precie, J. M. Masson aborda los hechos místicos a partir de la noción de narcisismo que, no obstante, es lo mejor repartido en el mundo, al menos en el curso de las primeras semanas de vida. Al parecer, Freud no había tratado de saber por qué determinados individuos conservaban en la edad adulta un acceso al «sentimiento oceánico» y otros no. Es esta laguna la que J. M. Masson, mediante pequeñas pinceladas dispersas[75], se dedica a llenar. No creemos simplificar exageradamente su postura reconduciéndola a cuatro motivos principales.

Primer motivo: la evidencia, especialmente a partir de textos indios, del clima emocional depresivo en el que nadaría la vida mística: «Impresión de tristeza, conciencia del carácter efímero de todas las cosas, fatiga y disgusto del mundo, nostalgia, atracción por el largo sueño de la muerte, fantasmas del fin del mundo»[76]. O también: «Narcisismo, despersonalización, desrealización, impresión de *déjà vu*, melancolía ante la huida del tiempo»[77]. Segundo motivo: recuerdo de la presencia masiva de esos rasgos afectivos diversos en el cuadro clínico de numerosas afecciones, por ejemplo en una cierta fase de la psicosis maníaco-depresiva. Ahora bien, en la experiencia clínica, esas manifestaciones emocionales adquieren el valor de síntomas. Indican que los «mecanismos de defensa» están en acción. Para el autor, esos enfermos luchan ante todo contra los traumatismos psíquicos sufridos por ellos en el curso de la primera infancia y cuyo recuerdo, a pesar de la represión, amenaza a cada instante con resurgir y ahogar al sujeto en una marea de afectos de vergüenza, culpabilidad, agresividad, etc[78]. De ahí la defensa mediante el narcisismo: «En realidad, estoy solo en el mundo, los otros no son más que apariencia»; mediante la despersonalización: «Soy extraño a todo lo que sucede a mi alrededor, no soy más que un espectador»; mediante la desrealización asociada al sentimiento del *déjà-vu*: «Esas cosas no se producen ahora realmente, es una especie de sueño en el que vuelvo a caer continuamente». En cuanto a la melancolía difusa que generalmente acompaña a tales síntomas, se explicaría por la angustia que dejaría filtrar, a pesar de todo, la imperfección de estos dispositivos de defensa.

El tercer motivo se deriva directamente de la relación de los dos primeros y manifiesta al mismo tiempo un endurecimiento muy claro de las concepciones heredadas de Freud. Consiste en plantear que entre el narcisismo patológico de los enfermos mentales y el narcisismo romántico de los amigos del sentimiento oceánico no hay diferencia de naturaleza, sino sólo de grado. Considerados individualmente, los místicos serían neuróticos en potencia que, no obstante, apoyándose en el imaginario religioso ambiental, lograrían, mejor o peor, mantener a distancia la vergüenza y la miseria de su primera infancia y conservar así una capacidad mínima de participación en la vida social. Para triunfar, esa estrategia deberá, evidentemente, ser comprendida y alentada por la cultura ambiente. Reflexionando sobre el ejemplo de la India –a decir verdad, completamente privilegiada a este respecto–, J. M. Masson no tiene ninguna dificultad en hacer aparecer las correspondencias estructurales casi per-

fectas que unen ciertos temas mitológicos importantes del hinduismo con los mecanismos de defensa mencionados anteriormente. Por ejemplo, la fantasía de la destrucción del universo –en la que sólo el sujeto sobrevive– evoca inmediatamente para el indólogo los grandes mitos del *pralaya* o «disolución cósmica», en los que, efectivamente, aparece con frecuencia un único y misterioso superviviente del diluvio universal[79]. No es tampoco absurdo poner en relación la extraña experiencia del *déjà vu* con el tema de las vidas anteriores, que, como sabemos, desempeña un gran papel en las religiones de la India[80]. Se podrían multiplicar las relaciones.

Cuarto y último motivo: la interpretación de lo que se ha convenido en llamar la «alegría mística». Es el más paradójico de los cuatro y, al mismo tiempo, tal vez el talón de Aquiles de toda esta construcción. J. M. Masson está todavía menos predispuesto que el padre del psicoanálisis a atribuir a esta alegría cualquier significado espiritual. La solución, en este caso, se busca del lado de lo que en la jerga freudiana se denomina las «formaciones reactivas». ¿Qué quiere decirse con ello? Que el discurso del místico, en el que da libre curso a la expresión de su alegría, incluso de su exultación, debería descifrarse como la denegación compulsiva de la angustia que, a cada instante, él siente dispuesta a abatirse sobre él[81]. Esta alegría no sería, en resumen, más que una máscara bajo la que él hurtaría a los otros –y, en primer lugar, a sí mismo– la realidad de su melancolía insuperable.

J. M. Masson tuvo el gran mérito de subrayar con énfasis la *proximidad* esencial de esas dos esferas de experiencia, la de la patología mental y la del «sentimiento oceánico». Ciertamente, no ha sido el único ni el primero en hacerlo[82], pero por lo tajante de sus afirmaciones y la riqueza del material, clínico y literario, en que se apoya se separa muy claramente de la cohorte de seguidores de Freud. Dicho esto, proximidad no significa identidad o reductibilidad de un término al otro. De forma manifiesta, neurosis y sentimiento oceánico pueden perfectamente tener una frontera común, no distinguirse siempre con claridad, y, sin embargo, corresponder a intenciones muy diferentes. Ahora bien, mientras estas últimas no hayan sido delimitadas y definidas en sí mismas, la asimilación o la reducción unilateral de una forma de experiencia a la otra responderá a una pura arbitrariedad.

Ahora bien, J. M. Masson, conformándose en esto al conocido modelo de la «reducción sistemática de lo superior a lo inferior», pretende des-

mitificar el sentimiento oceánico y reducir sus grandes elevaciones a las vicisitudes del trabajo de formación de síntomas en los sujetos víctimas de neurosis. Pero, a priori, sería también legítimo esmerarse en señalar en el discurso de esos últimos –tanto en la palabra propiamente dicha como en el lenguaje corporal– un intento basto, torpe, escasamente clarificado sobre sí y, por ello, sin duda condenado al fracaso, pero respetable en su estéril tenacidad, por salir hacia la luz, por reencontrar o, más bien, encontrar finalmente una verdadera salud espiritual.

Pongamos un ejemplo: J. M. Masson se vuelve por un momento hacia el caso del Buda y se considera en condiciones de lanzar retrospectivamente sobre él un diagnóstico de depresión crónica. ¿La prueba? Sencillamente, la primera de las «cuatro verdades santas» proclamadas por él: *sabbaṃ duḥkham*, «todo es sufrimiento». Comentario del autor: «Para mantener a distancia (*ward off*) su depresión, el Buda pensó en proclamarla universal»; los aspectos defensivos de esta actitud saltan a la vista: «No soy yo quien está deprimido, es la realidad entera la que es deprimente»[83]. ¡Y así es como se funda una religión que, veinticinco siglos después, cuenta todavía con cientos de millones de adeptos!

Evidentemente, el problema es que la idea de sufrimiento universal difícilmente puede comprenderse sin referencia al polo opuesto, a saber, esa realidad beatífica del *nirvāṇa* que él ni siquiera menciona.

Nada prohíbe, en última instancia, considerar al Buda como un caso límite (*borderline*) de personalidad depresiva, pero a condición de admitir, al menos a título de posibilidad, la recíproca: a saber, que la persona depresiva es capaz, en cuanto tal, de desarrollar una cierta lucidez «pesimista» que la eleva muy por encima de las ilusiones compartidas por la masa de los conformistas con buena salud y la lleva a los parajes –solamente a los parajes– de una auténtica comprensión de la primera «verdad santa». Lo que, a este nivel, parece necesario es una determinación más sutil de los factores que, por regla general, impiden a esas personas establecerse de manera duradera en la vida mística, al no haber aprehendido del sentimiento oceánico otra cosa que esa dimensión de «extrañeza inquietante» (*Unheimlichkeit*) de la que ya hablaba Freud.

De todas maneras, y aun cuando se hubiera determinado que el sentimiento oceánico se despliega siempre sobre un fondo de melancolía nostálgica, habría que evitar confundirlo con la atmósfera de que se rodea. Eso es, por desgracia, lo que hace J. M. Masson cuando se niega a tomar en serio lo que, para cualquier lector u oyente «ingenuo» de los relatos de

esas experiencias, se impone de entrada como su dominante propia: la evocación por parte del narrador o el escritor de una afluencia inopinada de alegría «gratuita», «inmerecida», que le deja como sumergido en ella. Sin duda, J. M. Masson no niega la presencia de esa alegría –¿cómo podría hacerlo?–, pero pretende asignarle un estatuto totalmente incompatible con las condiciones mismas de su manifestación. Entre el súbito maravillamiento, que hace desfallecer el entendimiento y torna balbuceantes las palabras..., y esa especie de reafirmación compulsiva, crispada, de una alegría vacía y falsa, simple conjura de la angustia creciente, se abre verdaderamente un abismo. Abismo por encima del cual el autor salta alegremente cuando, por ejemplo, escribe: «Toda la filosofía vedántica –que tiene su punto de partida en las *Upaniṣad* y culmina en el monismo extremo de Gauḍapāda [...] que Saṅkarācarya, discípulo de su discípulo, ha hecho célebre– puede ser considerada un himno de alabanza dirigido a las delicias de la despersonalización y la desrealización. Debemos considerar con mirada escéptica esas pretensiones de beatitud (*bliss*)»[84]. Se alcanza aquí el punto extremo de la paradoja. En efecto, en tanto se trate solamente de esta o aquella figura mística individual, se puede siempre, con mayor o menor verosimilitud, proponer la hipótesis de una especie de autointoxicación psíquica. Pero es el legado espiritual de toda una cultura lo que aquí se pone en cuestión. Esta vez, son cientos o miles de testimonios concordantes, diseminados a lo largo de los siglos, de los que se nos pide que creamos ¡que todos ellos participan de la misma ilusión! Sin duda la idea, popularizada por Nietzsche, de que una cultura, en cierta fase de su historia, puede ser afectada por una especie de melancolía paralizante no tiene en sí misma nada de inadmisible. Pero, en tal caso, sus signos son la decadencia y la posterior extinción de su fecundidad creadora. En el ejemplo invocado, son veinte o veinticinco siglos de producción literaria, filosófica, artística, etc., lo que habría que asentar en una neurosis colectiva... Se conoce el árbol por sus frutos.

J. M. Masson ha tenido al menos el mérito –sea cual sea la exageración de sus interpretaciones– de subrayar la presencia de un elemento oscuro en las inmediaciones de la experiencia mística. Pero de ese elemento se puede dar cuenta a partir de la estructura misma de la experiencia, y sin recurrir a la culpabilidad latente y otros fantasmas que se supone frecuentan el inconsciente del místico. Parece necesario aquí distinguir dos tonalidades, que a veces se presentan en sucesión inmediata y otras veces independientemente una de otra. Son la angustia y el desapego melancó-

lico. Tratemos, a partir de algunos ejemplos, de precisar la naturaleza y la función de cada una de ellas.

El elemento de angustia subyace probablemente en toda forma de experiencia, por poco extraordinaria que sea, y ya ha podido aparecer como transparentándose en algunos de los relatos presentados y comentados anteriormente. El propio J. M. Masson señala muy justamente que el simple hecho de ser transportado inopinadamente a un entorno físico y humano no habitual –y aunque las nuevas condiciones de existencia sean más agradables que las antiguas– genera una cierta ansiedad difusa[85]. Ahora bien, no es necesario invocar aquí la vergüenza, los deseos reprimidos, la agresividad reaparecida, etc., pues el fenómeno se explica muy bien como efecto del cambio obligado de lugar. Y si todo cambio de este tipo es en sí mismo angustioso, esto se debe a que nuestros hábitos perceptivos y motores, nuestra familiaridad con un marco de vida particular, desempeñan sin que nos demos cuenta el papel de pretil protector contra la emergencia de una cierta angustia fundamental ligada a la condición humana, la misma a la que Heidegger dio su carta de nobleza en el § 40 de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, al menos en la primera fase, o más bien en sus pródromos, la experiencia mística hace que se desvanezcan todos los significados inscritos en el paisaje, todas las referencias existenciales y todos los papeles prefabricados. No más caminos, no más utensilios, no más personaje social, sino un puro estar-ahí de sí-mismo, entregado al anonimato del Se, frente a cosas que no se organizan ya en un mundo, sino que se contentan con imponer su presencia muda e indescifrable. El místico inglés R. Jefferies, cuyo testimonio[86] ya invocamos en relación con el de R. C. Zaehner, se expresa en estos términos en otro pasaje de *The Story of my Heart*:

> El misterio y las posibilidades no están en las raíces de la hierba, ni en las profundidades del mar; están en mi existencia, en mi alma. El mar, el sol luminoso, las colinas lejanas, me hicieron experimentar con la violencia de un choque la fuerza aplastante –casi diría el terror– que representa la maravilla de la existencia. Con todo su peso abrumador, me hicieron sentirme a mí mismo: toda la duración, todos los siglos me hicieron sentirme, en ese instante, al céntuplo[87].

En este breve pasaje, R. Jefferies logra fijar un instante crítico de equilibrio entre la plena expansión de la angustia y su posible relevo por el rapto extático. Por eso mismo, nos deja entrever una especie de solidari-

dad estructural de dos climas afectivos (en el sentido de la *Stimmung* en *Ser y tiempo*). La angustia representa, de entrada, un despertar, un arrancamiento a la somnolencia mullida de una pequeña existencia fútil y protegida, insignificante zumbido de insecto en el bosque estival. De ahí el estupor y el espanto ante la revelación que el destino de un Yo –que se había creído alguien, intercambiable, en todo caso puro asunto privado– se encuentra de hecho complicado en el despliegue mismo de la *physis*. Una cierta forma de realización mística está entonces muy próxima: aquella en la que el sujeto tomará conciencia de que en su ipseidad esencial está, por derecho, establecido en el mismo nivel de realidad que esas aguas, esas montañas, ese sol; de que esas cosas no pueden existir separadas de él, como tampoco él separado de ellas, y de que, de este modo, un pacto eterno le liga a la *physis*. Recuperaría así, en suma, el «no podemos desengancharnos del mundo» de Christian Grabbe en el que Freud se complacía en ver una de las interpretaciones posibles del sentimiento oceánico.

Pero el mecanismo de desenganche no tiene posibilidades de producirse más que allí donde el sujeto consiente a ese extrañamiento radical en el que le ha sumido la angustia. Si, por el contrario, trata instintivamente de volver atrás, hacia el universo familiar de los caminos y los utensilios que forman algo así como el correlato natural de su propia identidad finita, la experiencia no puede sino finalizar antes de tiempo. La idea de un Yo repentinamente provisto de una gravedad o densidad extraordinaria, pero con la tentación de deshacerse de ella porque la siente insoportable, refleja bien ese «estar en suspenso» entre la angustia y el éxtasis. Nada tiene, pues, de sorprendente que se puedan encontrar casos en los que la experiencia extática aborta, por decirlo así, en beneficio de una expansión incontrolable de la angustia. Un buen ejemplo de ello es el relato de J. A. Symonds, poeta y crítico inglés del siglo XIX:

> Súbitamente, en la iglesia, en sociedad o entregado a la lectura –y siempre, me parece, cuando mis músculos estaban en reposo–, sentía el acercamiento de esa atmósfera (*mood*[88]). Con una fuerza irresistible, se apoderaba de mi inteligencia y mi voluntad, duraba lo que me parecía una eternidad, y se desvanecía en una serie de sensaciones rápidas, semejantes a las que acompañan al despertar de una anestesia. Una de las razones por las que detestaba esa especie de trance era mi incapacidad para darme a mí mismo una descripción de él. Todavía ahora no logro encontrar las palabras que lo pudieran hacer inteligible. Consistía en una

anulación gradual, pero rápida, del espacio, del tiempo, de la sensación y de los múltiples datos de la experiencia que parecen calificar lo que nos gusta llamar nuestro Yo (*Self*). A medida que desaparecían esas condiciones de la conciencia en su forma ordinaria, se intensificaba el sentimiento de una forma subyacente y esencial de la conciencia. Al final, no quedaba más que un Yo puro, absoluto, abstracto. El universo se volvía informe y quedaba vacío de contenido. Pero el Yo subsistía, formidable en su viva agudeza, preso de la duda más desgarradora sobre la realidad, presto, parecía, a ver estallar la existencia como una pompa de jabón. ¿Qué sucedía entonces? La aprehensión de una disolución inminente, la sombría convicción de que ese estado representaba el estado último del Yo consciente, la impresión de haber seguido el último hilo del ser hasta el borde del abismo y haber obtenido algo así como una demostración de la *maya*, de la ilusión universal. Todo eso me situaba, o parecía situarme, en el camino de retorno a las condiciones de la existencia consciente. Recuperaba en primer lugar el sentido del tacto. Después, de manera gradual aunque rápida, afluían de nuevo las impresiones familiares y los intereses diurnos. Al final, volvía a ser, una vez más, un ser humano. Y aunque el enigma de lo que se llama la vida seguía no resuelto, me sentía feliz por haber remontado el abismo, por haberme sustraído a una iniciación tan aterradora en los misterios del escepticismo[89].

Este testimonio notable adquiere todo su relieve si se compara con el anterior. Se encuentra ahí, en particular, la misma densificación extraordinaria del Yo («formidable en su viva agudeza»). En cambio, J. A. Symonds levanta acta en paralelo de una extenuación de las apariencias sensibles externas que no tienen su equivalente en R. Jefferies. Estamos tentados de interpretar esta diferencia en el sentido de que Symonds –en función de factores personales (¿fisiológicos?) sobre los cuales, por desgracia, no disponemos de ninguna información particular– estaba peor equipado que Jefferies para resistir la afluencia de la angustia y establecerse, más allá de ella, en una auténtica certeza mística. Se observará que Symonds no habla de una desaparición total del mundo sensible –lo que equivaldría a la «postura narcisista absoluta» de Freud–, sino solamente de su reducción a un mínimo indefinible («informe y [...] vacío de contenido»). Y vemos cómo teme que ese residuo de realidad se desvanezca de un momento a otro como el estallido de una pompa de jabón. Paralelamente –y ése es el lado paradójico de su experiencia–, esta intensificación de la conciencia de sí que en él se opera no la experimenta verdaderamente como tal, sino más bien como un empobrecimiento («una anula-

ción... de los múltiples datos de la experiencia que parecen calificar lo que nos gusta llamar nuestro Yo»). Podemos entonces suponer que el freno que le retiene en el umbral de la experiencia extática no es otra cosa que su incapacidad para concebirse a sí mismo, una vez cortados los mil hilos intencionales que le unen a su entorno habitual.

Resulta de ello una escisión asombrosa en su discurso. Cuando evoca esa «forma subyacente y esencial de la conciencia» que permanece después de que las ideaciones particulares hayan sido suspendidas por la *Stimmung* de la angustia, se expresa en términos que un filósofo del Vedanta que tratase de caracterizar el Sí mismo supremo (*ātman*) no desaprobaría. Pero, en lugar de captar –como más o menos hace R. Jefferies– la interdependencia estructural de ese Yo absoluto y por lo demás «incomprensible» del universo al que está siempre enfrentado, Symonds extrapola al pensamiento el enrarecimiento progresivo de la experiencia exterior e interior para llegar finalmente a imaginar la «disolución inminente» tanto de los últimos vestigios de la objetividad exterior como del Yo consciente. Entre los dos polos de su actitud, la contradicción es patente, pero él no la percibe, de manera que sólo una especie de reacción psicológica espontánea le saca del abismo de la angustia y le devuelve a la conciencia ordinaria[90].

¿Cómo situar ahora con respecto a la angustia lo que hemos denominado el «desapego melancólico»? J. M. Masson –como hemos visto– ha querido llamar la atención sobre el clima de desencanto en que, según él, está inmersa la mayor parte de los textos religiosos y filosóficos de la India antigua. A decir verdad, no es ése, por su parte, un descubrimiento muy impactante. Quienquiera que, en efecto, haya frecuentado, por poco que sea, esas literaturas estará familiarizado con la noción de *vairāgya*, «desencantamiento» o, más exactamente, «desapasionamiento». Se trata de un clima afectivo apacible, casi desengañado, que engendra una lucidez, conseguida con grandes sacrificios, respecto de los bienes de este mundo: amor, riqueza, poder. Viniendo necesariamente después de un mínimo de abandono de las pasiones y la experiencia del mundo, se inserta de manera natural en un esquema ideal de vida en el que la edad madura coincide con un cierto retiro de la sociedad y una nueva orientación hacia valores supramundanos. Es así como el gran poeta lírico Bhartṛahari (¿siglo VII?) le dedica una «centuria» después de haber dedicado otras dos al amor y la sabiduría mundana respectivamente. Escuchemos un instante su voz:

No hemos gozado, el gozo ha pasado a través nuestro; no hemos hecho penitencia, la hemos sufrido; el tiempo no se ha ido, somos nosotros quienes nos vamos; el deseo no ha envejecido, somos nosotros los que envejecemos.

Se han conseguido los bienes que colman todos los deseos..., ¿y después? Se ha puesto el pie sobre la cabeza de los enemigos..., ¿y después? Se ha gratificado a los favoritos con riqueza y poder..., ¿y después? Aunque el cuerpo de los hombres durara toda una era cósmica..., ¿y después?

Los que nos engendraron se fueron hace tiempo; aquellos con quienes crecimos han entrado en la vía del recuerdo. Nosotros, hoy, que esperamos caer a cada instante, estamos en la misma situación que los árboles a la orilla de una ribera arenosa[91].

El *vairāgya* encarna, en suma, una transición psicológica natural entre la existencia mundana pura y el ascetismo religioso. Las pasiones no son condenadas en nombre de normas externas, sino que confiesan el agotamiento de su impulso y las dudas que alimentan sobre su propio valor. Se entiende que esta dulce melancolía, a veces más o menos complaciente consigo misma, pueda orientar a quien la experimenta hacia la vida espiritual en general. Pero ¿cómo comprender que, además de esto, figure, a título de componente necesario, en al menos ciertas formas de rapto extático?

En realidad, la cosa se explica bastante bien mediante la comparación con la angustia. La relación de ésta con el éxtasis es dialéctica y dramática. Se pasa de la angustia al éxtasis a partir de un cierto consentimiento otorgado a la angustia en lo más fuerte de su expansión. En esa fase crítica, la tensión psíquica es extrema. Por eso, la mayor parte de las veces, se rompe el hilo y la experiencia aborta. Quien emprende la vía del desapego melancólico parece, de alguna manera, advertido de antemano de este peligro. Así, el despojamiento brutal de la angustia, verdadero salto en el vacío, es sustituido por el dulce descenso en picado de una «desinvestidura libidinal» progresiva. No aludimos aquí a ningún método ascético de despojamiento, aplicado de etapa en etapa, sino más bien a un lento desapego operado, en lo esencial, a espaldas del sujeto y que se le revela de manera inopinada con ocasión de un encuentro, de un espectáculo, etc. Y es ese trabajo subterráneo de desplazamiento de los afectos el que prepara esa forma particular de rapto extático: súbito reflujo sobre el Yo de una libido que, mientras tanto, se había liberado de muchos objetos, pero de tal manera que su portador lo ignoraba todavía y no llega a saberlo más que por la confluencia de unas circunstancias privilegiadas.

El desapego será entonces –al ser espontáneo y progresivo– menos radical, por regla general, que en el caso de la angustia atravesada y superada. Se traducirá, pues, en una forma diferente de arrebato místico, más secreta y más íntima. Intentemos de nuevo, mediante algunos ejemplos, delimitar mejor sus particularidades:

18 de diciembre de 1932. A continuación, bajo uno de los soportales del Trocadero, me había detenido para contemplar la perspectiva del Champ-de-Mars. Hacía un tiempo de primavera, con una bruma luminosa flotando sobre los jardines. Los sonidos tenían esa cualidad ligera que sólo tienen en los primeros días de la primavera. Durante dos o tres segundos reviví toda una parte de mi juventud, mis dieciséis, mis diecisiete años. Eso me produjo una impresión extraña, más penosa que agradable. Sin embargo, existía un acuerdo tan profundo entre mí mismo y aquel paisaje que me pregunté como en otro tiempo si no sería delicioso desvanecerse en todo eso, como una gota de agua en el mar, no tener ya cuerpo, sino sólo la conciencia suficiente para poder pensar: «Soy una pequeña parte del universo. El universo es feliz en mí. Yo soy el cielo, el sol, el Sena y las casas que lo bordean...». Este pensamiento extraño nunca me ha abandonado del todo. A fin de cuentas, es tal vez algo de ese tipo lo que nos espera al otro lado de la muerte. Y, bruscamente, me sentí tan feliz que volví a casa con el sentimiento de que tenía que guardar como algo raro y sumamente valioso el recuerdo de aquel gran espejismo[92].

Este pasaje del *Diario* de Julien Green nos ofrece un ejemplo de transición entre la forma «sombría» del sentimiento oceánico –en el trasfondo del cual se agazapa la angustia– y su forma «clara», con un fondo de serena melancolía, que ahora tratamos de describir. La inquietante extrañeza del sentimiento de lo «ya visto» está ahí, favorecido tal vez por lo insólito de las condiciones meteorológicas: una atmósfera de primavera cerca de la Navidad. La angustia parece todavía muy próxima, dispuesta a aflorar, pero finalmente queda contenida. Si no estalla abiertamente es porque un sutil trabajo de desapego (en el sentido en el que se habla de «elaborar el duelo») la ha precedido y prevenido: renuncia a una carrera, a las grandes ambiciones mundanas, aceptación de la vida de escritor como entrada en el sacerdocio[93]. De ahí esa mirada que se desliza por las cosas exteriores sin detenerse en ellas, sin tratar de «apresarlas» en beneficio de cualquier proyecto de control y dominación. Al contrario, lo que destaca con evidencia en este texto es verdaderamente la nostalgia de la Madre, con la

sorda contradicción que la habita: volverse ínfimo hasta el punto de ser imperceptible e invulnerable, resguardarse en las aguas, los árboles, etc., como el niño en el seno materno; pero, al mismo tiempo, no perderse ahí, ser esa gota de agua que conserva «la conciencia suficiente» para mantener su existencia individual incluso en medio del océano y gozar así de las delicias de la unidad en la dualidad[94].

Yendo todavía algo más lejos en la misma dirección, vemos desaparecer completamente el elemento de angustia, o, al menos, hacerse invisible, mientras un velo de melancolía se extiende por todo el paisaje. Se trata, a decir verdad, de una melancolía muy particular, apaciguada, casi sonriente, en las antípodas del quejido elegíaco. Una cierta exaltación secreta se apodera incluso del alma mística ante el espectáculo de las cosas más humildes, más despreciadas, más abandonadas. Es lo que sucede en este pasaje de la *Autobiografía* de J. C. Powys:

> Una misteriosa satisfacción que parece desprender el ser íntimo de los viejos postes, de los viejos montones de piedras, de los viejos almiares de paja. Esas sensaciones surgen de la blancura mate de los caminos que se desvanecen en el crepúsculo y también de las cunetas, de los mares solitarios, de los árboles aislados, de los molinos de viento que se recortan contra el cielo. Lo que quisiera destacar aquí es que el placer que yo obtenía de la presencia de esas cosas no me parecía un placer estético... Se trataba de una «relación» misteriosa que se revelaba entre esas cosas y yo. Era como si hubiera reconocido la existencia de un lazo oscuro que nos unía, como si hubiéramos sido sólo uno en tiempos muy antiguos. Postes, barreras, setos, montones de piedras, todo formaba parte de mí mismo[95].

Al evocar el recuerdo de sus paseos por la campiña inglesa, J. C. Powys hace surgir una atmósfera de inmovilidad crepuscular. Un detalle un poco más preciso que los otros –la blancura de los caminos polvorientos (en su tiempo todavía no asfaltados) que resaltan, al caer la noche, contra el verde oscuro de la vegetación– comunica su carga afectiva a las demás observaciones, suscitando una impresión general de luz declinante, de silencio y soledad. Y, en esa oscuridad naciente, la mirada del escritor parece fijarse preferentemente en objetos tales como setos, cunetas, almiares, etc., que tienen en común el señalar la influencia del trabajo humano sobre la naturaleza exterior, pero de manera modesta y discreta, hasta el punto de fundirse casi con el paisaje. La simplicidad esencial de esos objetos es testimonio de un inmemorial ajuste mutuo del hombre y la naturaleza, una

especie de pacto tácito concluido entre una cierta región y una antigua civilización agrícola. Al mismo tiempo, a la luz sin brillo del día que declina, esas cosas se ofrecen tal como son: frágiles, ruinosas, vetustas. Para el paseante solitario que las cruza de paso, cada una es un espejo que le devuelve la imagen de su propia caducidad. Y parecería que la chispa mística brotase de esta proximidad, como si el paseante tomara conciencia bruscamente de una enigmática solidaridad de destino entre él mismo y las formas emergidas de ese suelo que él pisa con sus pasos a la espera de reposar, a su vez, en él. Abdicar de cualquier pretensión de un destino glorioso, imperial, solar, y, en esa misma abdicación, tomar de nuevo contacto con la Necesidad que mantiene en su lugar en el ser la menor mota de polvo: esto es lo que se llama «humildad» (de «humus», suelo o tierra). La humildad es tal vez la verdadera fuente de toda alegría, sea mística o no.

Vayamos, para terminar, a lo que sin duda es la obra maestra de toda esta literatura de desapego melancólico, la *Carta de lord Chandos*, del poeta y dramaturgo austriaco Hugo von Hofmannsthal (1901)[96]. Aunque lord Chandos, «hijo menor del conde de Bath», fuera un (modesto) personaje histórico de la Inglaterra del siglo XVII, en realidad es el propio H. von Hofmannsthal quien se expresa a través de él. En la primera parte de esta muy larga carta –que se supone dirigida a Francis Bacon–, lord Chandos trata de justificar ante su ilustre corresponsal el hecho de, tras unos brillantes comienzos literarios, haber decidido abandonar definitivamente la escritura, y también la política, para llevar en sus tierras una vida de *gentleman-farmer* lo más discreta posible.

Se resumiría muy bien esta primera parte diciendo que constituye ante todo una abjuración en regla –por lo demás muy elocuente– de toda forma de retórica. Lord Chandos explica con muchos detalles cómo poco a poco se ha liberado de todos los grandes ideales –políticos, religiosos, estéticos, etc.– de su juventud. Ha sido llevado a ello por una toma de conciencia del inevitable exceso de las palabras sobre las cosas, de la fatal traición a la realidad de las cosas por parte de las palabras. Emitir juicios morales, participar en los debates políticos y filosóficos de su tiempo se había vuelto imposible para él, pues explica: «Las palabras abstractas [...] se deshacían en mi boca como champiñones podridos». Y en vano buscó un refugio en el mundo espiritual de los Antiguos, pues tuvo que constatar que, incluso en Platón, las ideas filosóficas «no tenían relación más que entre ellas mismas, y que lo que mi pensamiento tiene de más profundo y

más personal quedaba excluido de su mundo». Es entonces cuando intenta que su corresponsal penetre en el corazón oscuro de su experiencia:

Desde entonces, llevo una existencia tan taciturna y vacía de pensamientos que difícilmente –me temo– puede usted imaginarla; una existencia que apenas se distingue, después de todo, de la de mis vecinos, parientes y otros gentilhombres del campo de este reino, y que no está enteramente desprovista de momentos felices y reconfortantes. No me es fácil sugerir en qué pueden consistir esos instantes de felicidad. También aquí me abandonan las palabras. Pues, en tales instantes, lo que se me anuncia es algo sin nombre, algo apenas designable que viene a verter, como en un recipiente, en cualquiera de los objetos que cotidianamente me rodean, el raudal desbordante de una vida exaltada. No es fácil que me comprenda sin la ayuda de un ejemplo, así que solicitaré su indulgencia por la futilidad de los que le cito. Una regadera, un rastrillo abandonado en pleno campo, un perro al sol, un miserable cementerio, un lisiado, una pequeña casa campesina, todo eso puede convertirse en el receptáculo de mi revelación[97]. Cada uno de esos objetos, como otros mil semejantes sobre los que resbala la mirada con una indiferencia evidente, puede, en un instante que en absoluto está en mi poder convocar, revestir ese aspecto sublime y desgarrador que las palabras me parecen demasiado pobres para explicar.

[...]

Cuando, como la otra tarde, encuentro bajo un nogal una regadera medio llena, olvidada allí por algún jardinero, con el agua oscurecida por la sombra del árbol y surcada de un borde al otro por un insecto acuático, toda esa reunión de cosas insignificantes me comunica tan intensamente la presencia del infinito que un estremecimiento sagrado me recorre desde la raíz del cabello a la base de mis talones, hasta el punto de que querría estallar en palabras que, si las encontrara, derribarían a esos querubines en los que no creo. Entonces, en silencio, me alejo de ese lugar, y, durante semanas, cada vez que veo ese nogal alejo de él tímidamente la mirada, pues no quiero expulsar el vestigio de maravilla que todavía flota alrededor de su tronco.

[...]

En esos instantes, una criatura ínfima, un perro, una rata, un escarabajo, un manzano raquítico, un camino abierto al tránsito que serpentea por el flanco de una colina, una piedra cubierta de musgo, se me hacen más preciosos que la más hermosa de las amantes abandonándose en la noche más feliz. Esas criaturas mudas y a menudo inanimadas surgen ante mí con tal plenitud, con tal presencia de amor, que mi mirada colmada ya no sabe descubrir alrededor la menor parcela

de existencia que esté desprovista de vida. Me parece entonces que todo lo que existe, todo lo que recuerdo, todo lo que emana de mis pensamientos más confusos, posee un significado. Hasta mi propia inercia, la torpeza habitual de mi cerebro, me parece llena de sentido. Siento así en mí, y alrededor de mí, un delicioso juego de contrastes, y entre los objetos que se oponen de ese modo no hay ninguno en el que yo no pueda derramarme. Mi cuerpo me parece entonces hecho de puras cifras por las que todas las cosas me son reveladas. O me parece que podríamos entrar en una relación nueva y mágica con la existencia, por poco que comencemos a pensar con el corazón. Pero cuando este extraño hechizo me abandona, ya no estoy en condiciones de decir nada sobre ello. Sería tan poco capaz de expresar con palabras razonables en qué consiste esta armonía entre mí y el universo entero, y cómo se me ha vuelto perceptible, como lo soy de dar indicaciones precisas sobre los movimientos internos de mis vísceras o sobre las estasis de mi sangre.

[...]

Estoy reconstruyendo un ala de mi casa, y voy de vez en cuando a conversar con el arquitecto sobre los progresos del trabajo. Administro mis bienes; y mis granjeros y mis criados, si tal vez me consideran algo más taciturno, no podrán encontrarme menos benevolente que en otro tiempo. Ninguno de los que, de pie, en el umbral de su casa, se quitan el sombrero para saludarme, cuando paso a caballo por la tarde, adivina que la muda nostalgia de mi mirada recorre las tablas carcomidas bajo las que ellos buscan habitualmente lombrices para la pesca, atraviesa las estrechas ventanas enrejadas y se hunde en el cuarto apenas ventilado donde, en un rincón, el lecho cubierto por una colcha de colores parece esperar siempre a alguien que vaya allí a nacer o a morir; que mis ojos se fijan en los perrillos sin gracia, o en el gato que se desliza, ágil, entre los tiestos con flores, y que, entre todos los miserables y rústicos utensilios de la existencia campesina, buscan a aquel, posado o apoyado, cuya forma no aparente, cuya existencia inadvertida, cuya esencia muda, puede convertirse en fuente de ese rapto enigmático, silencioso y sin límites. Pues la felicidad que no tiene nombre surgirá de un fuego de pastor lejano y solitario más que del espectáculo de las constelaciones, del canto de un último grillo, destinado a la muerte[98], cuando ya el viento del otoño expulse las nubes del invierno por encima de los campos despojados, más que del sonido majestuoso de los órganos...

Se encuentran aquí, suntuosamente orquestados y desplegados con un arte soberano, los mismos *Leitmotive* que en el texto de J. C. Powys, en particular la misma atención ferviente prestada a los humildes testigos de

una simbiosis secular entre la vida campesina y el territorio en que se enraíza. Pero esa especie de adoración muda de los utensilios de su existencia cotidiana por parte de lord Chandos, el aristócrata al que se supone que una barrera de clase ha separado del mundo de sus granjeros y aparceros, representa una bajada voluntaria de mayor alcance todavía. Lord Chandos encarna aquí el espíritu mismo del desapego melancólico, el *vairāgya* indio refractado en una conciencia occidental moderna[99]. De ahí su predilección por todo lo que evoca la victoria de la inercia de las cosas sobre el esfuerzo humano: imágenes de negligencia y decrepitud como «un rastrillo abandonado en pleno campo», «un miserable cementerio», «un lisiado», «una regadera olvidada allí por algún jardinero», «un manzano raquítico», «una piedra cubierta de musgo», las «tablas carcomidas», etc. Se mezcla ahí una simpatía secreta por la vida animal, incluso y sobre todo por la más modesta, en tanto que viene a habitar, a «colonizar» esas cosas en el umbral de la desherencia: el perro que duerme al sol, el gato que se desliza entre los tiestos con flores, el escarabajo que surca el agua de la regadera, los gusanos que se mueven bajo la tabla podrida, el grillo que se obstina en cantar al acercarse el invierno...

En el segundo plano de estos diferentes motivos se perfila la idea –todavía sin formular– de que no hay nada en este mundo que sea feo, despreciable, contingente, que una sola y misma vida –¿un solo y mismo Tao?– teje en su tela al gran señor letrado y al bicho anónimo que se agita en el fondo de la regadera. La alegría que viene a coronar tal toma de conciencia no surge tanto de la patología mental como del desapego melancólico que la precede y la hace posible. Para acceder a ella basta –pero quizá eso sea lo difícil por excelencia– con dejar de una vez por todas de oponer lo hermoso y lo feo, lo noble y lo vil, lo puro y lo impuro, lo importante y lo insignificante. Esta alegría no florece más que sobre las ruinas de las jerarquías mundanas y no parece exigir más que una cierta sencillez de corazón. Pero nosotros no comprendemos verdaderamente por qué sucede así sino más tarde.

Segunda parte

Del éxtasis a la angustia

Así como el cuerpo (sus órganos y sus funciones) ha sido básicamente conocido y desvelado no por las proezas de los fuertes, sino por los trastornos de los débiles, los enfermos, los impedidos, los heridos (pues la salud es silenciosa y origen de esa impresión inmensamente errónea de que todo es evidente), así también son las perturbaciones de la mente, sus disfunciones, las que serán mis maestros. Más que el tantas veces ensalzado «saber pensar» de los metafísicos, son las demencias, los retrasos mentales, los delirios, los éxtasis y las agonías, el «no saber ya pensar», los que verdaderamente están llamados a descubrirnos*.

* Henri Michaux, *Les grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, París 1966 [*Las grandes pruebas del espíritu*, Tusquets, Barcelona 1985], pág. 14.

1
La experiencia mística provocada

Hablar de «experiencia mística provocada» parecerá a algunos ilegítimo, incluso escandaloso, sobre todo si se incluyen en esta categoría las alteraciones de la conciencia inducidas por el uso de estupefacientes y alucinógenos. Se considera generalmente –más allá incluso de los medios religiosos propiamente dichos– que la ascensión mística conduce a una cierta intuición o revelación directa, aunque sea al mismo tiempo enigmática y confusa, de los valores más elevados. Y todas las filosofías, o casi todas ellas, coinciden en afirmar que esa recepción de los valores últimos implica la libertad humana como poder discrecional de abrirse a tales valores, de aceptar eventualmente la inmensidad de sacrificios que pueden exigir o, al contrario, de sustraerse a su llamada.

Pero ¿no se pone en duda ese poder inalienable de la libertad, e incluso se hace mofa de él, desde el momento en que aparece la posibilidad de producir y reproducir a voluntad tales experiencias gracias a una simple manipulación del cerebro humano? Si la absorción de una determinada píldora o de una cierta seta basta para hacer surgir la luz espiritual, ¿en qué se convierten los sabios y santos de épocas pasadas, con sus ayunos, sus oraciones y sus austeridades de todo tipo? ¿Qué pueden significar la «noche oscura», la «travesía del desierto», la gracia, «las bodas espirituales»? Si podemos obtener a voluntad, por vía química o recurriendo a algún artefacto electrónico, esa visión beatífica que toda una vida de renuncia, enmarcada en una perspectiva religiosa clásica, no es totalmente seguro que nos procure, ¿cómo no sentir la tentación de declarar obsoleto y caduco el conjunto de esas vías religiosas tradicionales?[100] En esta asociación de la mística y la técnica es difícil ver otra cosa que una corrupción de la primera por la segunda. Lo que hasta ahora se suponía que dependía de un esfuerzo extremo del hombre sobre sí mismo, de un despojamiento radical y, más allá incluso de todo eso, de una gracia imprevisible por principio, cae ahora en el dominio de lo organizado, de lo calculable, casi de lo garantizable. El éxtasis se rebaja al rango de mercancía. Se vende y se compra en cualquier esquina.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. En el capítulo anterior dábamos cuenta de cierto número de experiencias presentadas como espontáneas. Esto significa solamente que han sobrevenido de improviso y no han sido buscadas de forma sistemática. Se sitúan, pues, al margen tanto de un recorrido ascético de tipo religioso como de una manipulación, química o de otra índole, del cerebro. Pero esto no excluye en absoluto que también hayan podido ser, a su manera, inducidas o provocadas. Más adelante aludiremos a las investigaciones en curso en materia de neurofisiología del éxtasis. Por más que esas investigaciones sean todavía muy limitadas y las interpretaciones basadas en ellas resulten de lo más aleatorio, no es menos cierto que la idea de un sustrato neurológico, cerebral, de este tipo de vivencia se impone con la fuerza de la evidencia. Reivindicar para la experiencia mística en general, o incluso solamente para algunas de sus formas, un estatuto de extraterritorialidad en relación con el cuerpo correspondería a una actitud anticientífica e irracional. Insertada en la vida del organismo, ni más ni menos que todas las demás formas de experiencia, se inscribe obligatoriamente en una serie causal en cuyo interior es legítimo buscar los factores inmediatos de su desencadenamiento. Por otra parte, en muchos casos, algunos de esos factores se dejan, si no determinar con exactitud, al menos conjeturar. Por ejemplo, a través de la diversidad de los testimonios referidos anteriormente no nos resulta difícil detectar la presencia de ciertas «causas próximas» verosímiles, como la soledad prolongada, la privación sensorial, la extrema fatiga física y nerviosa, la convalecencia al salir de una larga enfermedad, etc.

Sin embargo, a partir del momento en que los hombres comenzaron a sospechar que esos instantes privilegiados no les eran, tal vez, simplemente otorgados por los dioses según su voluntad, sino que procedían también de cierto condicionamiento mental y fisiológico, era inevitable que tratasen de desarrollar verdaderas técnicas de éxtasis con el fin de reproducir a voluntad esos estados tan excepcionales como ardientemente deseados. Ahora bien, lo que con razón choca a los detractores de las vías químicas hacia el éxtasis es el nivelamiento radical que parecen implicar: el éxtasis, al igual, por ejemplo, que el sueño artificial de la anestesia, pasa a ser el resultado de la manipulación apropiada del cerebro humano. Subrayan, pues, el contraste entre la facilidad degradante de esos medios y la inmensidad de los sacrificios exigidos por las vías religiosas tradicionales, inmensidad que sería lo único que estaría a la altura del carácter

transcendente del objetivo buscado, a saber, la visión beatífica. Se opone así a la seducción floreada y engañosa, verdaderamente satánica, de las vías químicas o técnicas en general la austeridad sublime de las vías ascéticas. El problema, sin embargo, es que una oposición tan marcada difícilmente se puede mantener hasta el final.

Y es que la ascesis misma, al menos si se la considera exclusivamente desde fuera, se presenta como un conjunto de técnicas psicofisiológicas de descondicionamiento y recondicionamiento. La historia comparada de las religiones nos muestra que toda empresa ascética se articula en tres niveles. Lo que le sirve de fundamento es la determinación de una «regla» en el sentido monástico del término, es decir de un régimen general de vida. Se trata en cada ocasión de organizar la existencia en sus múltiples dimensiones –modos de sociabilidad, habitación, alimentación, trabajo, distracciones, empleo del tiempo diario, etc.–, a fin de disciplinar las pulsiones humanas fundamentales, como la necesidad de alimento y de sueño, la sexualidad, la agresividad, y sus expresiones derivadas, como son los diferentes deseos de riqueza, comodidad, poder, gloria, etc. Esta noción de un marco necesario de las pulsiones constituido por una red de disciplinas es de orden cultural más que religioso, pues concierne, en grados diferentes de rigor, tanto a los «laicos» como a los «religiosos». No deriva de la ascesis propiamente dicha, representando solamente una de sus condiciones de posibilidad.

La ascesis misma se sitúa, en lo esencial, en un segundo nivel. Agrupamos aquí, bajo esta denominación, todo tipo de prácticas específicas marcadas por el esfuerzo, el carácter antinatural, la dificultad aceptada o incluso buscada, y cuya finalidad profunda no se nos revelará sino más tarde. Entran en esta categoría también los ayunos, las vigilias, la exposición voluntaria a los rigores del clima, las innumerables formas de autotortura física como los votos de castidad y de silencio perpetuos, la obediencia *perinde ac cadaver*, los ejercicios de concentración, la búsqueda deliberada de la indigencia y el oprobio, etc. Conviene distinguir, por último, un tercer nivel, una especie de superestructura ideológica a la que el asceta deberá recurrir para conferir un sentido a las prácticas mortificantes a las que se entrega. Es, evidentemente, en este nivel donde la variabilidad histórica del fenómeno es mayor. Se tratará unas veces de limpiarse de una mancha original o contraída, a veces de adquirir poderes mágicos sobrehumanos, a fin de elevarse a la condición de dioses, a veces de conquistar la inmortalidad física, a veces de humillarse ante la majestad de un Dios transcen-

dente, a veces de revivir la pasión de Aquel que ha sufrido por nosotros, de mendigar su perdón y su gracia, etc. Y a menudo, el historiador de las religiones se encontrará enfrentado a una combinación compleja de varios de estos motivos.

Si verdaderamente el sentido de los ejercicios ascéticos sólo aparece en cada ocasión en relación con una cierta superestructura ideológica, podemos, al parecer, sacar dos conclusiones: 1) las prácticas ascéticas, en la medida en que se las considere en sí mismas, se presentan como técnicas psicofisiológicas entre otras, manipulaciones del organismo de efectos en principio reconocibles, si no mensurables. Desde ese punto de vista, no hay entre ellas, por una parte, y las drogas y similares, por otra, ninguna diferencia de naturaleza, sino sólo múltiples diferencias de modo de acción[101]; 2) inversamente, el uso de las drogas podría recibir un sentido espiritual a condición de integrarse en la estructura de tres niveles anteriormente descrita. Pero ¿se puede cumplir esta condición? Ahí está todo el problema.

Sin embargo, y precisamente para preparar una reflexión sobre esos puntos precisos, no será inútil volver en primer lugar sobre el mecanismo desencadenante de los «estados modificados de conciencia» de los que la ebriedad psicodélica no constituye, después de todo, más que una forma extrema. Si el número de factores susceptibles de favorecer la aparición de tales estados es prácticamente ilimitado, algunos de ellos aparecen, a pesar de todo, con una frecuencia significativa en las listas elaboradas por investigadores como Charles C. Tart o Marghanita Laski[102]. Una relación simplificada es, por ejemplo, la ofrecida por Rob Schultheis: «Aislamiento, privación sensorial en el mar, en el Ártico, en el desierto; hipnosis de la autopista ("fiebre de la línea blanca"); aburrimiento, "mal del kayak" –estado de ensoñación desorientada de los esquimales de Groenlandia con ocasión de largos viajes solitarios sobre las aguas vacías–; lavado de cerebro y otras técnicas perfeccionadas de interrogatorio; histeria contagiosa como en las escenas de motín; orgías, pánico; trabajo de guardia o de vigilancia; observación prolongada de una pantalla de radar; oración asidua; intensa absorción en una tarea o actividad; meditación sobre un mantra, una deidad visualizada, o sobre la propia respiración; deshidratación; ayuno; insomnio; drogas; mal tiempo; salida del sol, crepúsculo; músicas, danzas sagradas o profanas»[103].

A primera vista, estas listas parecen completamente heteróclitas. Sin embargo, sus elementos se pueden repartir en dos subconjuntos: por una

parte, las experiencias de «vaciamiento» de la conciencia, ya sea el resultado del carácter desértico del entorno o de la extrema monotonía de la tarea emprendida; por otra, experiencias de movilización total de los recursos conscientes por imperativo de una situación de urgencia o para responder a las exigencias de una tarea difícil. Pero los dos subconjuntos así diferenciados ¿tienen a su vez algo en común? Sí, si se plantea la hipótesis de que el elemento específico de alteración de la conciencia no se manifiesta realmente en el centro mismo de las situaciones que desencadenan tales estados, sino más bien en sus márgenes. Señalamos aquí la necesidad del sujeto de tomar, más pronto o más tarde, alguna distancia con respecto a estados en los que no puede permanecer absorto indefinidamente. Y aquí la dificultad para él será la misma, se haya sumido antes en una especie de hipnosis o, al contrario, esté en su tarea con extrema concentración. La dificultad consiste en integrar esos momentos particulares en la continuidad de la corriente de conciencia, operación indispensable a cada instante para el mantenimiento de la conciencia de sí, en el sentido ordinario del término. En las condiciones habituales, la cosa es fácil, pues cada uno de los momentos vividos está en sí mismo atravesado por una doble intencionalidad: aquella por la que hace eco de las preocupaciones inmediatamente anteriores del sujeto y aquella por la que prolonga estas últimas en la dirección del futuro. Este doble régimen de retenciones y protensiones, por emplear el lenguaje de Husserl, asegura la continuidad «melódica» de la vida psíquica.

Pero aquí, en uno y otro de los subconjuntos considerados, tenemos que tratar con una especie de bloques estancos, monolíticos por monoideísmo y que, por tanto, no encierran en sí mismos ese hormigueo de intencionalidades que los religaría con flexibilidad a la serie total de vivencias del sujeto. De ahí un cierto desanclaje, una desrealización y una despersonalización típicas de los EMC, fenómenos cuya aparición es fácil justificar desde el momento en que se acepta considerarlos como fases críticas de transición entre períodos de completa absorción y la reconstrucción integral del curso normal de la experiencia. Se explica así que esos estados no estén casi nunca exentos de una cierta atmósfera de angustia difusa. La «extrañeza inquietante» es el clima en el que están naturalmente inmersos.

En cuanto a los fenómenos extraños, de carácter parapsicológico, que los acompañan con frecuencia –así la autoscopia, la «salida del cuerpo», la impresión de desdoblamiento, el compañero fantasma, las alucinaciones

visuales o auditivas, etc.–, se pueden interpretar como el resultado de esfuerzos instintivos por recuperar, en el marco mismo de condiciones anormales no reconocidas como tales, una cierta normalidad, por ejemplo un rudimento de intersubjetividad y una cierta coherencia psíquica. Por curiosos y espectaculares que sean, esos fenómenos se explican, creemos, por mecanismos bastante semejantes a aquellos por los que la conciencia onírica logra mal que bien integrar las diversas sensaciones elementales –de presión, de calor o de frío, de luz, etc.– que se filtran hasta ella en el curso del sueño. En cualquier caso, no tienen nada de místico, y es por un abuso del lenguaje, tan frecuente como peligroso, por lo que se los relaciona con esta categoría.

Sin embargo, no se puede negar que ciertos EMC pueden evolucionar espontáneamente hacia formas que presentan una afinidad auténtica, aunque parcial, con los fenómenos místicos propiamente dichos. Un buen ejemplo de ello nos lo proporciona el extremo grado de concentración que con frecuencia se exige actualmente en las competiciones deportivas de alto nivel. En cierto sentido, no hay ahí más que un poder humano normal, el poder de atención, que se ejerce mucho más allá de sus límites habituales, estimulado por la importancia de lo que está en juego. Pero sucede a veces, en este ámbito, algo así como un salto cualitativo. En su libro *Powers of Mind*, Adam Smith ha recogido numerosos testimonios en este sentido. A título de ejemplo, citaremos sólo el de John Brodie, jugador de fútbol americano:

> El jugador no puede permitirse el atormentarse con respecto al pasado, el futuro o cualquier acontecimiento externo. Debe ser capaz de elaborar su respuesta aquí y ahora. Pienso que todos poseemos naturalmente ese poder, pero que, tal vez, lo perdemos al crecer. Sucede a veces que, en lo más intenso de la acción, las capacidades de percepción y de acción de los jugadores conocen un crecimiento espectacular. A veces, me llega una cierta forma de lucidez cuya descripción nunca he leído en ningún escrito relativo al fútbol. Sucede que el tiempo parece ralentizarse, hasta el punto de que todos los jugadores parecen frenados en su movimiento. Me parece que tengo delante de mí toda la eternidad para observar cómo los jugadores dispuestos a recibir el balón ejecutan sus combinaciones. Y, sin embargo, sé perfectamente que la línea de defensa contraria viene a mi encuentro a la misma velocidad que de costumbre. El conjunto tiene la belleza de una danza filmada al ralentí...[104]

Esta especie de trance sobrevenido en plena acción de juego podría ser, en última instancia, calificado de patológico. Después de todo, parece una perturbación de la relación «normal» del sujeto con su entorno, en particular un trastorno de la percepción del tiempo. Sería sin embargo absurdo lanzar sobre él un juicio tan negativo, puesto que la supuesta desadaptación se transforma aquí en su contrario: una readaptación de orden superior, la adquisición de un sentido intuitivo del juego y de sus combinaciones, más allá de las tácticas racionales y reflexionadas, un verdadero estado de gracia. En una escala modesta y de consecuencias antropológicas limitadas, vemos esbozarse aquí una verdadera transformación dialéctica de un EMC. El significado propio de estos últimos es negativo: el de un desarreglo temporal de nuestros mecanismos de ajuste con el mundo, se trate de construcciones mentales o de montajes de reflejos, innatos tanto como adquiridos. Su característica común es, pues, que nos sumergen, a cada uno según su estilo propio, en un cierto desconcierto. Pero para quienes tengan el valor de no rechazarlos, es decir, de no tratar enseguida y desesperadamente de recuperar las condiciones anteriores –supuestamente, las únicas normales–, ese desconcierto se puede revelar fecundo. El sujeto que se enfrenta a un EMC es semejante a una persona que se precipita inopinadamente al agua: ¿querrá aferrarse a toda costa a algún fantasma que represente la tierra firme, o bien se pondrá a nadar, es decir, se conformará a las leyes del elemento en que ha caído?

Lo que aflora ya aquí y allá en el contexto de actividades deportivas relativamente anodinas, en el sentido de que no ponen en juego ningún interés vital, tiene todas las posibilidades de surgir a plena luz allí donde un peligro de muerte merodea permanentemente, como en el alpinismo, el submarinismo, los deportes mecánicos, etc. Esos ámbitos de actividad son, en efecto, eminentemente propicios a la eclosión de los EMC y al desarrollo de su dialéctica interna. Habiendo abordado ya ese tema en otra parte[105], aunque desde una perspectiva bastante diferente, nos contentaremos aquí con un solo ejemplo, tomado de Rob Schultheis. En su libro *Cimes*, cuenta cómo, un día de 1964, después de una caída impresionante en las Rocosas del Colorado, se encontró solo, herido, sin equipo, a 3.500 metros de altitud en medio de una tormenta, con la necesidad imperiosa de volver al valle antes de la noche para no morir de frío:

Algo pasó en el transcurso de este descenso, que he tratado de perfilar posteriormente, y que fue inexplicable y poderoso. Cuando descendía las pendientes mortales del Neva, me sorprendí simplemente realizando muchas cosas imposibles. Descontrolado, en estado de shock, escalaba con la impecable perfección de un leopardo de las nieves o una cabra montesa. Cruzaba corredores de roca pulverizada, las presas desaparecían de mis manos o de mis pies a medida que me desplazaba: una danza en la que un solo contratiempo habría sido fatal. ¿Mis presas? Las delgadas placas de escarcha helada adheridas al granito. Rodaban con estrépito en el vacío, pero yo ya había pasado, más lejos [...], Una pequeña parte de mí mismo temblaba de miedo y de fatiga, pidiendo socorro, deseando ser llevado a la velocidad del relámpago a cualquier otro lugar, lejos de ese precipicio glacial. El resto de mí, confiado, lleno de una alegría demente, se alegraba de esta danza de supervivencia animal, admiraba los cristales resplandecientes del granito, la caligrafía ebria de los cristales de hielo..., totalmente poseído por el gesto del escalador, arrebatado por el inmenso vértigo del lugar. Esto me recordaba ciertos sueños en los que mi cuerpo era tan ligero como una pluma, más ligero todavía, y me lanzaba de un solo salto, sin esfuerzo, volando a cinco, diez o quince metros de altura, dando vueltas como una peonza con un solo movimiento del puño [...]. Habría podido coger el mundo entero, me parecía, como una manzana de oro. Mi vida pasada, todo lo que me había sucedido antes del momento de esta caída, se había desvanecido. La abandonaba como una vieja piel seca y encogida –lo que efectivamente era– y la veía desaparecer sin el menor pesar. Desde la punta de los pies hasta la punta de mis cabellos, me sentía lleno de alegría[106].

Este relato permite comprender mejor la fascinación que ejercen los EMC sobre la mayor parte de quienes los han experimentado alguna vez. Y es que, sin obligar a la persona a romper completamente con la actitud natural (después de todo, R. S. está luchando ferozmente por su supervivencia y en ningún momento se sacrifica en su pensamiento), le desvelan, en la medida misma del pánico que engendran, la presencia en lo más recóndito de su ser de una reserva insospechada de energía vital. A aquel que los experimenta, sobre todo en esas formas extremas, le enseñan que «el hombre supera infinitamente al hombre» y que hasta entonces vivía en la superficie de su ser. Pero como esta invitación a la grandeza implica la aceptación de un extrañamiento radical, puede ser rechazada, en cuyo caso no subsiste ya más que la angustia. Allí, al contrario, donde es aceptada, se opera una entrada en lo desconocido, verdadera iniciación natu-

ral en la vida mística. Presentimos así que las experiencias místicas supuestamente provocadas no serán nunca, a pesar de algunas apariencias, reductibles a simples procesos psicofisiológicos que una técnica bien preparada pudiera suscitar y controlar a su manera. En efecto, parecen responder, en última instancia, a un *fiat* o a un soltar al que sólo la libertad humana es susceptible de conferir un sentido.

2

Paraísos e infiernos artificiales

¡Qué extraño problema! ¡un poco de licor rojo, una bocanada de humo, una cucharada de una masa verdosa, y el alma, esa esencia impalpable, se modifica al instante!*

La experiencia de la droga no se reduce a un estado modificado de conciencia entre otros. Puede durar varias horas, mientras que la mayoría de los EMC son fugitivos, surgen y desaparecen de improviso. Además, a diferencia de estados como el trance, la posesión o la hipnosis, en los que la conciencia se borra más o menos, la droga mantiene un cierto nivel de despertar, de presencia en el mundo, si no de lucidez. Otra particularidad: su influencia perturbadora se extiende de entrada al conjunto de los sectores del comportamiento, en lugar de limitarse a una determinada función mental, como la memoria en la ilusión del *déjà vu* o la percepción en las diversas formas de alucinación. Es la vivencia entera del sujeto la que se encuentra bruscamente desorganizada y, en cierta medida, reorganizada según leyes diferentes[107]. Más valdría, tal vez, hablar no ya de «perturbaciones» –lo que supone el marco general de la experiencia común mejor o peor conservado–, sino de la entrada en un universo nuevo cuya densidad y coherencia propias se imponen de entrada.

Esta impresión de cruzar una frontera –quizá prohibida– y de penetrar como explorador, con sus riesgos y sus peligros, en un mundo desconocido aflora a menudo en la literatura de la droga. Se expresa generalmente en términos de espera imprecisa, saturada de esperanza y de angustia sorda, de algún acontecimiento fundador, inaugural. Así, dice De Quincey:

Como sucedía a menudo en mis sueños de entonces, la visión comenzaba con una música que preludiaba una angustia naciente, una música análoga a la obertura del himno de la Coronación y que daba también la impresión de mul-

* Théophile Gautier, citado por J. Moreau de Tours, *Du haschisch et de l'aliénation mentale*, cit., pág. 21.

titudes en marcha, de interminables desfiles de caballería y del pisoteo de ejércitos innumerables. Era la mañana de un día solemne, día de crisis y de última esperanza para la raza humana que sufría entonces algún misterioso eclipse y se debatía en alguna terrible fatalidad. En alguna parte, no sabía dónde –de una forma u otra, no sabía cómo– ciertos seres –no sabía cuáles– eran los actores de una batalla, de una lucha, de una agonía que se desarrollaba como un drama grandioso, como una poderosa sinfonía; me sentía allí comprometido por una simpatía tanto más insoportable cuanto que el lugar, la causa, la naturaleza del conflicto y su posible desenlace eran de lo más confuso[108].

Es difícil, a primera vista, formular en otros términos que los negativos las leyes de ese otro mundo al que dan acceso las drogas. Tres dimensiones de la experiencia parecen particularmente significativas y capaces de englobar la multitud de fenómenos concretos que de ella derivan: la disociación del esquema corporal, el alejamiento de las referencias de espacio y tiempo, la desaparición de la frontera que separa al sujeto del objeto. No queremos diferenciar de este modo momentos separados y consecutivos, sino solamente nombrar aspectos estructurales de una sola y misma experiencia, aspectos que se dan juntos al margen de toda relación de causa y efecto. Al recorrer la diversidad de testimonios de que disponemos, podemos encontrar uno u otro aspecto expuesto en primer lugar con una mayor riqueza de detalles, de manera que parece ser entonces el origen o el fundamento de los otros, pero ese tipo de relación se revela eminentemente reversible. El orden en que los presentamos aquí no tiene, pues, sino un sentido práctico.

El esquema corporal es uno de esos numerosos fenómenos cuya banalidad experimentada nos esconde lo que puede implicar de maravillosa y frágil complejidad. Gracias al psicoanálisis (Melanie Klein) y a la epistemología genética (J. Piaget), medimos hoy mejor la extraordinaria dificultad de los reajustes «topológicos» que lo han construido en cada uno de nosotros a partir del protoespacio, casi inimaginable por lo informe que parece, en el que evoluciona el recién nacido[109]. Percibir los límites del propio cuerpo, distinguir delante y detrás a través de los requisitos de la locomoción, arriba y abajo gracias a la integración de la gravedad, memorizar sus dimensiones en relación con las de los objetos que nos rodean, evaluar a cada instante su radio útil de acción, en pocas palabras, «habitar» ese cuerpo no es algo evidente hasta que influencias patógenas vienen a perturbar la hermosa mecánica de esa adaptación. Ahora bien, es

justamente en eso en lo que las drogas son expertas. Los alucinógenos, en particular, deshacen con una facilidad asombrosa esa antigua y natural simbiosis del Yo y «su» cuerpo. De ahí la extraña impresión, en el límite de lo descriptible, de percibir el cuerpo como separado de uno mismo, por ejemplo, tendido en una cama, mientras se flota en el techo de la habitación[110]. Incluso allí donde la distorsión parece menor, no afectando más que a un lado del cuerpo o a un miembro, es en realidad igualmente profunda, igualmente desrealizante, pues la pérdida o la deformación de la parte altera el conjunto. H. Michaux, en particular, nos ha dejado una descripción inolvidable de lo que sucede cuando la imagen mental de un solo miembro, en este caso un brazo, es perturbada por la droga (o cualquier otro factor patógeno):

> Su brazo puede, pues, parecerle extrañamente alejado. O bien largo, como si no acabara nunca, o prolongándose curiosamente en muebles y objetos, brazo de un solo poseedor con el brazo del sofá. O (pero ¿cómo es posible?) como en el extremo del mundo, o simplemente como si ya no fuera su brazo, o como si fuera el brazo de otro. (Por otra parte, con los ojos cerrados tomará también por suyo el brazo de una persona cercana.) O brazo incognoscible, transubstanciado o perdido, o sin relaciones. Brazo que ya no le informa. Amortiguado a veces, a veces sin consistencia. Otras veces, exagerada e inexplicablemente ligero, listo para levantar el vuelo, o, todo lo contrario, sumamente (y no menos inexplicablemente) pesado; o parcialmente escotomizado, medio brazo o un tercio de brazo, acortado, dado la vuelta, o segmentado de forma inverosímil, sin correspondencia con ninguna zona de inervación y de sensibilidad nerviosa, o incluso convertido en doble o en triple. Desconcertante o desmoralizante o alarmante traición, por la que él ya no llega a su brazo, que sin embargo está allí y que no debe de ser tan diferente de como era antes [...], brazo cuya ausencia escapa a la mente, escapa a la delimitación «experta», no es realmente aprehensible, sino el fruto de una operación cerebral, infrapensada, arcaica y animal, repentinamente revelada por su desaparición [...]. Se aprende en ese día de tristeza (o de exaltación) lo que nunca se hubiera creído posible, que se puede volver a perder la sensación del cuerpo con una facilidad sorprendente[111].

Se convendrá, por otra parte, que sólo los trastornos del esquema corporal, por profundos que sean en ocasiones, no bastarían para caracterizar la experiencia de la droga, puesto que se manifiestan en otros contextos, el de la patología mental en particular. La originalidad de la experiencia

psicodélica consiste, en realidad, en asociarlos estrechamente a una estructura más englobante, cuyo segundo elemento lo constituye el desplazamiento de las referencias espacio-temporales. La misma perturbación fundamental –sea cual fuere su origen último– que desorganiza el esquema corporal afecta ipso facto a la orientación del sujeto en el tiempo y en el espacio. Es así porque las estructuras de la espacialidad (dentro-fuera; delante-detrás; cerca-lejos, etc.), como las de la temporalidad (antes-después; pasado-presente-futuro), adquieren todo su sentido de este anclaje primordial[112] por el que una cierta entidad delimita en el seno de lo indefinido un aquí-ahora, como actualidad de su presencia en el marco de una interacción virtual con el «otro lugar» ocupado por un Otro. El primer escritor occidental en describir estas transformaciones con cierta precisión fue sin duda el autor de las *Confesiones de un inglés comedor de opio*:

La noción de espacio y, a la postre, la del tiempo quedaron ambas muy afectadas. Edificios, paisajes, etc., se desplegaban a escalas tan vastas que el ojo humano no podría abarcarlas. El espacio se dilataba (*swelled*), se amplificaba y tendía hacia una impresión indecible de infinito. Esto me turbaba menos, sin embargo, que la enorme expansión (*expansion*) de la duración: a veces me parecía que había vivido setenta, cien años en una sola noche; ¿qué digo? Me sucedía que experimentaba, en ese corto lapso de tiempo, sensaciones que hubieran podido cubrir un milenio, un período que, en cualquier caso, superaba con mucho los límites de la experiencia humana[113].

Han pasado casi dos siglos desde que De Quincey escribiera estas líneas, y la literatura de la droga ha producido, sobre todo en las últimas décadas, numerosas descripciones del mismo estilo. Sin embargo, este relato, por poco que se lo examine con atención, conserva algo de enigmático y fascinante. Debemos, en primer lugar, insistir en el hecho, rara vez tomado en consideración por los psicólogos, de que el espacio y el tiempo sufren aquí una transformación paralela. A la «dilatación» del espacio corresponde la «expansión» del tiempo. Sólo que esas nociones son tan poco intuitivas, a primera vista, como el «universo en expansión» de las cosmologías relativistas. ¿No percibimos todos directamente el espacio como si se extendiera hacia el infinito en todas direcciones? ¿Qué dilatación suplementaria podría procurarle la acción de la droga? Del mismo modo, parece ininteligible a primera vista la noción de un tiempo que, en las circunstancias ordinarias, nos sería mezquinamente medido, como destilado

gota a gota, mientras que en la ebriedad de la droga fluiría a raudales. No parece que se pueda decir de manera absoluta que falta tiempo o que se tiene mucho, sino sólo en relación con una acción, un desplazamiento, un trabajo, etc., cuya fecha límite de finalización está fijada de antemano por obligaciones físicas o sociales. De Quincey nos proporciona, no obstante, un indicio a través de la forma de su testimonio. Redactado en pretérito, entrega, por la simple narración de los recuerdos, calcos más o menos fieles de sensaciones experimentadas antaño bajo el dominio del opio. Pero ¿por qué siente el autor la necesidad de precisar: «A veces me parecía *que había vivido*, etc.»? ¿No es ya ésa una manera de sugerir que ese espacio y ese tiempo misteriosamente dilatados no fueron vividos realmente como tales, sino reconstruidos después –y, sin duda, para responder a una necesidad intelectual imperiosa– cuando, al disminuir el efecto del opio, el autor volvía a tomar pie, mal que bien, en el mundo de la experiencia ordinaria? La consideración de algunos otros testimonios debería ayudarnos a precisar este punto. J. Moreau de Tours, especialmente, en su notable tratado del hachís, describe lo que presenta como una experiencia personal:

> Estaba todavía muy poco familiarizado con los efectos del hachís cuando una tarde, atravesando el pasaje de la Ópera, me sorprendí por la duración del tiempo que empleaba en llegar hasta el final. Había dado a lo más algunos pasos, y me parecía que hacía dos o tres horas que estaba allí. Fijaba mi atención en las personas, que eran muchas, como de costumbre; noté muy bien que unos me adelantaban, mientras yo dejaba atrás a otros... Por más que me esforzaba, no podía salir de la ilusión. Por más que apresuraba el paso, el tiempo no pasaba más rápido. Me parecía, además, que el pasaje era de una longitud que no tenía fin, y que el extremo hacia el que me dirigía se alargaba a medida que avanzaba. Experimenté varias veces ese tipo de ilusión al recorrer los bulevares. Vistas a cierta distancia, las personas y las cosas me parecían como si las estuviese mirando por el lado grueso de un catalejo[114].

Cuando Moreau de Tours habla de las personas o las cosas observadas por él cuando estaba bajo la influencia del hachís, y que describe como vistas a través de un catalejo, no pretende sin duda sugerir que, por algún inconcebible prodigio óptico, su imagen se hubiera proyectado súbitamente agrandada en su retina. El fenómeno no puede ser más que de orden psicológico. Se describirá como la capacidad incrementada, gracias a

la droga, de seleccionar algunos detalles dentro del campo visual y de fijar sobre ellos una atención de ordinario dispersa sobre una zona más vasta. La ampliación así obtenida no es «real». No hay una intensificación de la agudeza visual, salvo quizá marginal, sino una mejor explotación mental de un mismo material de formas y colores[115]. Por contraste, el fenómeno revela en toda su extensión la pérdida de información de que es inevitablemente víctima la atención flotante ordinaria, con su barrido mucho más amplio y mucho menos preciso del campo visual. La noción de una dilatación del espacio se hace entonces un poco menos misteriosa. Lo que se produce no es, hablando con propiedad, una ex-tensión del espacio, sino una ex-posición mucho más completa de las riquezas de su contenido perceptivo potencial. El espacio se revela como una mina de tesoros, y no ya como esta lúgubre extensión cruzada por una mirada más o menos indiferente.

Ahora bien, lo que se gana de un lado se pierde por el otro. Esta focalización de la mirada en todo tipo de detalles pequeños traba su movilidad. El libre ir y venir entre forma y fondo, parte y conjunto, próximo y lejano, se encuentra como paralizado. Por una especie de fascinación alelada, la atención se hunde en la abundancia inagotable de lo que se despliega ante la mirada. De ahí una manera completamente nueva de habitar el espacio: lo que era esfera de acción/pasión dispuesta alrededor de un cuerpo dotado de poderes definidos deviene magma informe, océano de sensaciones, desprovisto de toda dirección privilegiada y carente de toda métrica fija. En ese espacio, que es por excelencia el de la droga, las oposiciones estructurales más fundamentales, como cerca-lejos, interior-exterior, alto-bajo, etc., pierden todo o parte de su significado.

La aparente proliferación de la duración representa la otra dimensión del fenómeno. Medimos el tiempo de dos maneras. Por una parte, utilizamos relojes, es decir, señalamos la coincidencia del principio y el fin de un acontecimiento con el paso de una referencia móvil (aguja del reloj, sombra sobre un reloj de sol, etc.) por una escala graduada fija. Esta medida «objetiva» supone que las graduaciones corresponden a intervalos de tiempo iguales, por tanto a periodicidades cósmicas (astronómicas, atómicas, etc.) perfectas o supuestamente tales. Por otra parte, establecemos una proporcionalidad aproximada entre una cierta cantidad de tiempo que se siente como que pasa y un cierto número de acontecimientos psíquicos distintos (percepciones, «pensamientos» de todo tipo). Un tiempo perfectamente monótono, es decir, vacío de acontecimientos, como tal vez lo

es, por ejemplo, el coma, es para nosotros como si no fuera. No podemos establecer su realidad más que a posteriori, con ayuda de referencias exteriores. Ahora bien, si bien ninguna de esas dos operaciones es ilegítima en sí misma, su combinación resulta problemática.

En efecto, todo sucede como si nosotros controláramos incesantemente nuestro reloj psíquico interno comparando sus indicaciones con las de los relojes externos, y a veces nos descubrimos «adelantados» y otras «retrasados». Pues bien, es éste el lugar de repetir con Bergson que esa confrontación une datos absolutamente heterogéneos: por un lado, distancias en última instancia espaciales; por otro, maneras subjetivas de sentir un determinado momento como «vacío», «intenso», «interminable», etc. Imaginamos entonces algo así como una velocidad intrínseca del curso del tiempo, como si el tiempo fuera una especie de río que arrastra cosas y acontecimientos y que avanzara con su velocidad propia. La «buena» percepción del tiempo correspondería a una evaluación correcta (habida cuenta de las fluctuaciones ligadas a las variaciones de la «densidad de acontecimientos psíquicos»), la «mala» a una evaluación toscamente incorrecta, bajo el efecto de factores perturbadores, entre los que se encontraría en primer lugar la droga. Pero, justamente, lo que la experiencia de la droga, considerada en la *époché* fenomenológica, desvela es la inanidad de esta noción de una velocidad verdadera u objetiva del tiempo. El tiempo vivido bajo el hachís, por ejemplo, no corre ni más rápido ni más lentamente que en las circunstancias ordinarias[116]. Se adapta a intencionalidades de la conciencia que se han vuelto completamente diferentes, ligadas como están a los reajustes del esquema corporal y a la infinitización del espacio. En efecto, no se trata ya aquí de intervenir activamente en el mundo, de atacar o defenderse, sino solamente, al parecer, de hundirse gustosamente en la contemplación fascinada de la inagotable riqueza de lo percibido. Si se produce en cambio un «despertar», viniendo a atenuarse los efectos de la droga, el sujeto tiene entonces la tentación de medir lo que acaba de vivir y aquello de lo que conserva el recuerdo con el mismo rasero de sus criterios habituales. Afirmará entonces –pero a título retrospectivo– que la experiencia vivida bajo el hachís o el opio ha durado «subjetivamente» cientos o miles de años. En realidad, no es durante el período de actividad de la droga, sino en la sutura de las dos formas de experiencia cuando surge la impresión, muy desrealizante y desestabilizadora para el psiquismo, de un choque entre dos formas incompatibles de temporalidad[117].

Un tercer aspecto, hemos dicho, caracteriza la acción de los estupefacientes y acaba de conferirle un estatuto particular entre la multitud de EMC. Se lo podría definir en términos de una mayor permeabilidad de la frontera entre sujeto y objeto, o como una disminución de la resistencia de la objetividad exterior frente a los pensamientos dirigidos sobre ella. También aquí De Quincey fue el primero en observar y describir, aunque sumariamente, el fenómeno:

No tenía más que pensar, en la oscuridad, en cualquier objeto susceptible de ser representado visualmente, para que se transformara instantáneamente en fantasma visible, y, por un proceso que no me parecía menos ineluctable, una vez que se había dibujado de ese modo, como con una tinta simpática, en visión coloreada y ligera, se desplegaba y adquiría, bajo la ardiente alquimia de mis sueños, un brillo insoportable que atormentaba el corazón[118].

La droga podría pasar, a este respecto, por la única (pero engañosa) encarnación terrestre de la imaginación creadora absoluta, como un Novalis, por ejemplo, lo soñó: una poesía suprema, casi divina, que haría surgir la obra de arte directamente, sin la mediación pesada de materiales e instrumentos. H. Michaux, por ejemplo, no se cansa de describir cómo la mescalina, especialmente, da forma a las ideas más banales, más contingentes, cómo las drogas saben traducir en escenas prodigiosamente animadas y coloristas las menores sugerencias que atraviesen la mente del hombre sometido a su influencia. Pero antes de él, ya Moreau de Tours había formulado una especie de «principio de inercia mínima» como ley de funcionamiento de la mente sometida a la droga: «La mente está en la pendiente de la exageración en todas las cosas; rara vez el impulso más ligero deja de arrastrarla»[119]. Ahora bien, el fenómeno, expresando la ambigüedad fundamental de las sustancias psicodélicas, presenta regularmente dos caras. Su cara «gloriosa» es una productividad mental (no decimos intelectual) inaudita: rapidez inverosímil de las asociaciones de ideas, inventiva plástica prodigiosa, capacidad para traducir una misma impresión de un registro sensorial a otro, para transfigurar el entorno más banal[120]. Su rostro sombrío es una incrementada vulnerabilidad a las solicitaciones procedentes del exterior: «Nos convertimos en el juguete de las impresiones más diversas. El curso de nuestras ideas puede ser interrumpido por la causa más ligera; sufrimos las influencias más opuestas; nos dejamos arrastrar, como se dice vulgarmente, por cualquier viento»[121]. Parece que

actúa aquí una ley de compensación: en la medida exacta en que más hemos agarrado el mundo –al menos subjetivamente–, también el mundo nos agarra más. El hombre presa de la droga es un mago capaz de evocar a voluntad todo tipo de presencias, pero, preso a su vez en la misma red de causalidad mágica, ve que sus encantamientos vuelven sobre él como bumeranes. H. Michaux cuenta así cómo, después de haber absorbido una dosis muy fuerte de mescalina, tomó un calmante y, sintiéndose mejor, se dijo a sí mismo: «He estado al borde, e incluso en la boca del abismo». Palabras desgraciadas, pues:

He aquí que –algo inaudito– al instante (tonto incurable que soy) el candado de las palabras ha funcionado, la boca del abismo, allí estoy yo, allí me he colocado, encerrado en su interior, en la boca del abismo, hecha realidad por mi propia comparación. Me he metido en ella yo mismo. Hay que haber pasado por allí para conocer la rapidez del desencadenamiento, el destello, el automatismo pasmoso, es como si un plano arquitectónico se transformara *instantáneamente* en el edificio mismo que representa, completo y terminado. «¡Hágase la luz!» y la luz se hizo. Pero esto es «luz» sin nada más, sin mandamiento, sin deseo, pero esto basta. Además de la luz, aquí está el «abismo», el abismo se abre de inmediato y me hundo en él[122].

Disgregación o distorsión del esquema corporal, deriva de las referencias en el espacio y el tiempo, aparición de una verdadera ósmosis entre lo interior y lo exterior, esos tres elementos que se condicionan mutuamente, hasta el punto de que no ha lugar a privilegiar cualquiera de ellos en detrimento de los otros[123], forman en conjunto una especie de basamento común a todas las impresiones experimentadas bajo el imperio de las drogas. A partir de ahí, las cosas se presentan de manera muy diferente según que la experiencia sea intensa –hasta el punto de abolir por un tiempo todas las estructuras del estar-en-el-mundo «normal»– o, por el contrario, menos intensa y por eso mismo forzada a transigir con las leyes de la experiencia ordinaria. Examinaremos sucesivamente uno y otro caso:

Al hacerse más fuerte el efecto de la droga, la música pareció tomar el control de la experiencia. Empezaba a sentirme como desencarnada, con la maravillosa sensación de que ya no pesaba nada. Mi conciencia parecía levantar el vuelo a través de un espacio extraño, infinito y curvo como la bóveda celeste, con la tierra y el océano por debajo. Esto me recordaba a los halcones que tan a menudo

había observado, cuando se elevaban sin esfuerzo, impulsados por las corrientes ascendentes, por encima de los cañones y las colinas. Los colores del cielo, el mar y las montañas brillaban de manera magnífica en el aire saturado de luz. No se veía ninguna construcción, nada más que la tierra, el océano y la bóveda inmensa del cielo. Prefería no hablar, tan sólo experimentar esto en silencio. Comenzaba entonces a comprender lo que me decía la música: que nada, en toda la terrible adversidad que conocen los hombres, es verdaderamente necesario. Es porque no percibimos este otro estado, maravilloso, ilimitado, por lo que nos extraviamos y chapoteamos en el cenagal de la existencia. A veces, sin embargo, sucede que barreras y postigos dejan de obturar nuestra percepción y accedemos entonces a otro nivel de la realidad. Me pregunto si esto no es un presentimiento de esa realidad que hace hundirse a algunos en la locura..., como si el enajenado hubiera devenido tal a fuerza de conocer la existencia de ese estado sin poder, no obstante, vivir en él. Comenzaba a sentir lo que podría ser esa nostalgia... La impresión de estar desencarnada se mantenía. A veces mi espíritu parecía flotar por encima de mi cuerpo. A cada instante se podía encontrar en cualquier lugar del espacio. La impresión dominante era la de un vuelo continuo a través de la luz inmensa, como si fuera elevada por la música... Y, cosa notable, nada de todo esto me daba impresión de extrañeza, ni siquiera de novedad. El conjunto me parecía más real que mi conciencia ordinaria, y, por decirlo así, ya conocido. Alguien lo había conocido ya una vez. Era como si hubiera una realidad de la que, ni siquiera con la ayuda de la droga, se podían tener más que ínfimas aproximaciones, quizá como el sol visto a través de los árboles de un bosque. Algunos factores en nosotros mismos, unidos al poder de apertura de la droga, nos permiten entrever una parte, mínima o más grande, según la persona y las circunstancias. Pero se sabe que eso que se ve no es una ilusión[124].

En los Estados Unidos, a principios de los años sesenta, el estudio experimental de las reacciones provocadas por la ingestión de drogas alucinógenas (LSD, mescalina, etc.) estaba en su apogeo. Este testimonio está extraído de una serie de «relatos de viaje» psicodélicos presentados por Sidney Cohen en su obra, convertida ya en un clásico, *Drugs of Hallucination*. Hemos querido dar cuenta de él en primer lugar porque encierra, en una forma condensada, todos los rasgos constitutivos de lo que se podría llamar una experiencia de droga positiva o lograda. Parece posible, mediante cierta esquematización, reagrupar esos elementos en función de cuatro temas dominantes. En primer lugar, la impresión de elevarse en una especie de estratosfera espiritual, de haber gustado una serenidad in-

quebrantable, por encima y más allá de las vicisitudes de la existencia. Aquellos sujetos de la experiencia que ya han oído hablar del «nirvana» recurrirán gustosos a este término como el menos inapropiado para designar el lado extático de su experiencia. A esta impresión de serenidad transcendente se asocian espontáneamente sentimientos de alcance universalista: oscura percepción de una unidad profunda del cosmos, de una interdependencia esencial de los seres vivos a pesar de su dispersión a través del espacio y el tiempo, la idea de que todos son buenos en origen y de que, de alguna manera, todos están ya en potencia «salvados». El tercer elemento es, tal vez, el más sorprendente, en todo caso aquel que más da que pensar. Es la impresión inquietante de volver a algún estado fundamental, natural, innato, una especie de patria que nunca se debería haber abandonado, de la que, de hecho, no se estaba realmente alejado pero que se había perdido de vista por una especie de distracción metafísica. De ahí un cuarto tema: el del estado de conciencia ordinaria como empobrecimiento del precedente, huida ante su realidad demasiado densa, decadencia con respecto a él. Algunos ejemplos ayudarán a delimitar mejor cada uno de estos temas diferentes con sus implicaciones particulares.

La noche era un manto que me arropaba con calor y seguridad; yo lo apretaba estrechamente contra mi cuerpo. El tiempo devenía espacio, tan denso como una habitación estrecha, que no se encontraba ya en el corazón de la pirámide, sino profundamente hundida bajo ella. Aquí, no había ya acontecimientos, nada más que un silencio apacible, una soledad inexpugnable. Allí arriba, podían medirse en combate y en la carrera, podían hacer fiesta o matarse; yo ya no tenía más relación con aquello que la que pudieran tener los muertos de la guerra. Arriba imperaban el hambre y la miseria, los incendios y las ejecuciones, allí se reunía el tribunal. Allí, el tiempo tejía su trama absurda de cuerdas y de alambre de espino. Aquí, abajo, se volvía fino como la seda, sin dibujo ni color, y, finalmente, el hilo se me deslizaba insensiblemente a través de la mano. No había ya nudos, ni aguijón. Ni tampoco patria[125].

El clima de este pasaje está, en muchos aspectos, en las antípodas del precedente. A las imágenes de vuelo en el cielo abierto y la polvareda de luz sucede aquí la evocación de un descenso nocturno a una especie de cripta. Un simbolismo maternal, pero también funerario y ctónico, sucede a una imaginería olímpica (los halcones y el águila de Zeus...). Sin duda, se puede reconocer aquí la «firma» del opio, al que E. Jünger con-

sagra todo un capítulo que coloca conscientemente bajo el patronazgo espiritual de De Quincey[126]. Pero no se trata de ningún modo de un descenso a los infiernos, sino más bien de una retirada a una dimensión de experiencia inexpugnable por estar situada más acá de todos los pares de opuestos, fondo oceánico inmóvil donde no se filtra más que un eco lejano de la agitación de la superficie de las pasiones humanas[127]. Indiferencia, ecuanimidad transcendente, pero que no se confunde con la atonía del sueño y el olvido. La conciencia sigue brillando, como una lamparilla, en el fondo de la cripta, y su llama se eleva recta en el aire inmóvil.

El mismo De Quincey, con el frescor de su mirada de explorador, con la agudeza todavía no embotada por lecturas y opiniones preconcebidas, supo percibir y expresar admirablemente esta coincidencia de opuestos que se opera, en el opio, sin anulación o neutralización recíproca, esa extraña recuperación mutua del movimiento y el reposo, de la serenidad y el despliegue de las pasiones. Así, en esta evocación de las largas noches de verano en que, bajo el imperio de la droga, permanecía horas con los codos apoyados en la ventana contemplando el panorama de Liverpool dormido:

La ciudad de Liverpool representaba la tierra con sus pesares y sus tumbas; se encontraban lejos, en un segundo plano, ciertamente, pero nunca se olvidaban del todo ni se perdían de vista. En su agitación eterna pero dulce, el océano sobre el que planeaba una calma serena podría representar bastante bien mi espíritu y los pensamientos que entonces lo acunaban. Me parecía que, por primera vez, yo me mantenía aparte, y como separado del tumulto de la vida; que el ruido, la fiebre y las luchas habían finalizado; que se había concedido un respiro a las secretas opresiones del corazón, un Sabbat reposado, una tregua a las fatigas humanas. Las esperanzas que adornaban los senderos de la vida se unían aquí con la paz de la tumba; las actividades de la inteligencia se cumplían, tan infatigables como los movimientos celestes; mientras que sobre todas las angustias se extendía una calma alciónica, una tranquilidad que parecía resultar no de la inercia, sino del equilibrio entre dos fuerzas antagónicas y poderosas; actividades infinitas y reposo infinito[128].

Citemos también, por la finura de las distinciones que realiza y la lucidez general de su análisis, este testimonio de uno de los participantes voluntarios en la investigación experimental de S. Cohen:

Lejos de cualquier impresión de pérdida, de turbación u oscuridad, la comprensión es total. Hay ahí un matiz de sentimiento para el que la idea de paz de las profundidades se revela demasiado pasiva; la de una energía inagotable, demasiado próxima a la agitación febril. Ese estado es fundamental y omnipenetrante. No se deja «probar». Cada objeto y cada persona aparece como un centelleo, una construcción del conocimiento independiente que se esfuerza por objetivar y manipular el continuo intemporal. La experiencia se acompaña de un sentimiento en el que la noción de «felicidad» no constituye más que la más oscura aproximación. El simple hecho de hablar de ello como de un sentimiento es ya, como tal, inapropiado. Es al volver a descender de esa cima cuando se experimenta la alegría y una ternura amorosa sin límites. Pero, en sí mismo, estaría más cerca de una comunión identificadora con la verdad, con una Realidad que transciende el sentimiento, tal como nosotros lo experimentamos, y la acción, tal como tratamos de manifestarla[129].

A ciento cincuenta años de distancia, y más allá de todas las diferencias culturales que contribuyen a separarlos, la convergencia de estos dos últimos textos es muy notable. Uno y otro apuntan, sin poder designarlo de forma precisa, a falta del término apropiado, hacia una cima de la contemplación, descriptible como un reposo supremo, lleno de una energía estremecedora, y también como un movimiento perfectamente apacible en razón misma de su infinita rapidez y regularidad. Pero el segundo texto añade una precisión capital: ese estado «no se deja probar». En otras palabras, la conciencia no lo tiene frente a sí, como un sentimiento o una emoción ordinarios. Desde el momento en que aparece, y mientras dura su reinado, toda forma de vida psíquica interna está suspendida. La conciencia no tiene ya fuero interno de reserva. Ha salido de lo psicológico y se ha identificado con una Realidad que la supera englobándola. Es sólo en el momento de «volver a descender» cuando se vuelve a hacer posible una cierta vida psicológica consciente, por ejemplo en forma de alegría o de amor. Se habrá reconocido aquí, hasta en el vocabulario empleado, la estructura de la elevación extática según Platón o Plotino.

El ápice de la experiencia es indecible: puro contacto ciego que supone un síncope de la consciencia. Pero «justo antes», como «justo después», se abre un cierto espacio para el discurso, una posibilidad precaria y preciosa de anunciar lo que ya se perfila o de describir lo que todavía vibra en el recuerdo. Ahora bien, el rasgo fundamental, recurrente, decisivo, del discurso es enunciarse en términos de sueño, de reminiscencia, de re-

torno a las fuentes, de reencuentros con una patria perdida, de nueva toma de contacto con un fondo ontológico del que, sin saberlo, se estaba alejado. Este motivo –como, por otra parte, la mayoría de los temas metafísicos ligados de cerca o de lejos con la experiencia de la droga– se encuentra ya en De Quincey, con una acentuación «rousseauniana» característica:

Pero la expansión de los sentimientos benevolentes de la naturaleza humana provocada por el opio no es un acceso febril; es el retorno saludable a ese estado que recuperaría muy naturalmente el espíritu si desaparecieran las fuentes profundas de dolor y de irritación que han proyectado la turbación y el desorden sobre los movimientos de un corazón primitivamente bueno y justo[130].

E igualmente H. Michaux, al describir sus impresiones al salir de su primer contacto con la mescalina:

En el sensacional domingo en que me fue dado cambiar de tiempo, viví a cubierto. Tiempo nuevo, tiempo que no parecía, por otra parte, en absoluto inadmisible, sino más bien tiempo verdadero recuperado. Lo inconmensurable es natural. Es lo único natural. Por extraño que sea, se ha vuelto a casa. Se está seguro de ello[131].

Tendremos que preguntarnos por las implicaciones filosóficas de esta temática del retorno al fundamento que, al menos a primera vista, podría pasar tanto por una forma particularmente sutil de lo *déjà vu* como por un desvelamiento auténtico de lo real. En todo caso, las consecuencias psicológicas de tal experiencia son muy características. Tienden a reavivar toda una herencia de ideas de tipo gnóstico muy antiguas: que la separación de las conciencias es un engaño, no siendo los seres vivos sino los modos de una única sustancia; que el mal se reduce a una ilusión y que, en última instancia, «todo está bien» y todos estamos salvados desde la eternidad. Esas ideas, formuladas con mayor o menor claridad, constituyen a su vez la fuente de emociones profundas y singulares, inclasificables por estar siempre en la linde de diversos ámbitos: afectivo, metafísico, estético. Aquí encuentran su lugar las efusiones líricas sobre la fraternidad humana, la afirmación masiva de la bondad innata y original de todos los seres, la banalización, como superficiales y pasajeras, de las fuentes ordinarias de conflicto entre los hombres. Nos contentaremos, en este punto, con un

solo ejemplo. Un joven psiquiatra agregado al hospital en que S. Cohen desarrollaba sus investigaciones sobre los alucinógenos y que, movido por una cierta curiosidad, había pedido participar en la experiencia, da cuenta de ello en estos términos:

Tenía una percepción muy fuerte de la bondad esencial presente en cada uno y el sentimiento de que, una vez despojados de sus defensas y de todos los detritus que amontonan, por decirlo así, a lo largo de su existencia, los hombres son esencialmente hermanos [...]. Entre las sensaciones cuya presencia percibía en mí bajo la influencia del LSD, una de las más notables era la de que el mundo formaba, de alguna manera, una vasta unidad amistosa, cálida, protectora. Me parecía que todos eran mis amigos o, al menos, lo serían si pudieran ser despojados de sus armaduras y reducidos a su núcleo esencial... No experimentaba entonces ni culpabilidad ni sentimientos de hostilidad, y me era realmente imposible encolerizarme por nada. Me parecía también que era capaz de percibir la verdad mejor que nadie. Esta verdad –me parecía– era que todos son en el fondo buena gente y que, de cierta manera, un hilo, o un pensamiento, o algún tipo de lazo unía nuestras personas o, si se prefiere, nuestras almas[132].

Esta manera de sentir relacionada con todo el conjunto de los seres vivos (y sin duda también de los muertos), como si formaran una especie de cuerpo místico, se prolonga naturalmente en un curioso sentimiento de invulnerabilidad, tanto frente a los riesgos de la existencia como ante la propia muerte. Como expresa el mismo sujeto: «El otro sentimiento que conservo es éste: las cosas pueden ir todo lo mal que se quiera, pero yo tendré siempre un lugar agradable, cómodo, lleno de calor, donde refugiarme. Es algo así como si transportara en mi cabeza una especie de jardín interior, agradable y sereno»[133].

En este punto de nuestra investigación, parece difícil expulsar la experiencia de la droga del campo de la mística, al menos en su versión «salvaje». Todas las características localizables en las formas espontáneas del éxtasis, o que parecen tales, se encuentran en efecto aquí: lo súbito, el extrañamiento radical, la sensación de ser sustraído al curso normal del tiempo, la certeza intuitiva de haber entrado en contacto con una Realidad de ordinario oculta, la alegría superabundante[134], la serenidad, el maravillamiento. Pero esto no hace sino reforzar, volver todavía más intolerable para la razón, la paradoja de la que hemos partido: las experiencias más elevadas accesibles al hombre traducirían solamente la acción mecá-

nica, o más bien química, sobre el cerebro de sustancias identificables, sintetizables, transportables, negociables[135]. En el entusiasmo inicial del descubrimiento, De Quincey, primero de una larga serie de exploradores ingenuos, gritaba: «Yo poseía el secreto de la felicidad, y ese secreto, sobre el que los filósofos habían disertado durante tantos siglos, se desvelaba de golpe. La felicidad podría comprarse en adelante por unas monedas; se la llevaría en el bolsillo del chaleco; se podrían ver encerrados éxtasis portátiles en un frasco de una pinta; la paz del espíritu se expediría por galones, por medio de un trámite»[136]. Sin embargo, muy pronto debía desencantarse. ¿Por qué? ¿Cuál es la cara sombría de la droga y, ante todo, por qué implica necesariamente una cara sombría?

El «viaje psicodélico», hemos visto, se vive corrientemente como una *Heimkehr* o repatriación, tan feliz como inesperada. El sujeto tiene la impresión, muy viva y a veces desgarradora, de reconocer el paisaje que se despliega bajo su mirada interior, un poco como si, después de años de exilio, le fuera concedido pisar de nuevo los lugares donde pasó la infancia. Los parámetros de espacio, tiempo, etc., de su experiencia no parecen extraños o fantásticos más que a los otros, en la medida en que él los haga partícipes de lo que experimenta. Él mismo no tomará conciencia de ello sino más tarde, una vez «despejado». Resulta de ello un asombro profundo, de carácter ya casi filosófico: «¿Cómo he podido llegar ahí? ¿Qué es lo que, en el origen, me hizo desviarme y alejarme de esa plenitud de la que no tiene sentido apartarse?». Varios sujetos, especialmente en la investigación de S. Cohen, formulan explícitamente preguntas semejantes y esbozan respuestas, sumarias, sin duda, pero no obstante susceptibles de ponernos en la vía. Recogeremos aquí dos de esos testimonios, uno de carácter más metafísico, el otro más ético o existencial:

Aunque hubiese perdido toda sensación de mi Yo individual (*me-ness*), la sensación del Yo puro (*I-ness*) se había intensificado de manera increíble. Cuando, por instantes, volvía a B... (el «Yo»), podía decir: «Soy B...». Pero cuando emprendía el vuelo sólo podía decir «Yo» o «Yo soy». Había solamente un sentimiento de pura existencia en primera persona (*am-ness*). Yo no era nada en particular, me contentaba con ser. Y en esos momentos de claridad realmente extática había una gran paz, un gran reposo, y, al mismo tiempo, la exuberancia y la alegría más salvaje. Esto se asemejaba –pero aumentado miles de veces– a esos breves respiros en la existencia, cuando todas las cosas parecen adquirir sentido y uno no se debate ya en medio de los problemas, en busca de soluciones... En

uno de esos «aterrizajes» me vino con gran fuerza la idea –en realidad, reconocía en ella una verdad conocida desde siempre, pero que nunca había querido tomar en consideración– de que el verdadero secreto para comprender el sentido de esta vida consiste en remontar (*tracing back*) el curso de las ideas y los pensamientos hasta su fuente, en lugar de acompañarlos hacia el exterior en sus implicaciones y desarrollos. En este último caso, solamente podemos esperar desarrollar una capacidad ilimitada de conocer un número infinito de cosas. Me parecía que en ese sentimiento de la pura existencia (*is-ness*) residía la respuesta al «¿Qué hay ahí afuera?». Pues, extrañamente, el sentido del Yo (*I-ness*) no parecía existir en relación con nada. Pero todas las cosas existían en relación con él. Era la fuente misma de todo lo que se despliega al exterior[137].

Este relato procede de un sujeto del que se nos dice, por otra parte, que estaba relativamente familiarizado con el LSD y que se había ofrecido voluntario para una forma «reforzada» de la experiencia, a saber, ¡en el silencio total y la oscuridad completa de una campana de aislamiento! El lector al que no le haya repelido demasiado el recurso a una jerga metafísica más o menos feliz podrá sacar de este testimonio una indicación muy valiosa. El «mensaje» del LSD –si verdaderamente hay mensaje– parece ser éste: «pensar» –en el sentido ordinario del término, lo que implica una cierta relación con el mundo y una dimensión operativa de ese pensamiento– es dejar escapar la sustancia propia al exterior, dispersarse en las preocupaciones mundanas, escaparse de sí mismo o, lo que viene a ser igual, buscarse allí donde no se está, en el exterior, en una búsqueda apasionada y vana por contradictoria. La salvación residiría entonces en la operación inversa: remontar hacia la fuente última de las ideas y los pensamientos en general que es el Yo absoluto (en tanto que distinto del Yo empírico). Cualquiera que fuere el valor de tal «explicación», sigue siendo abstracta y, en particular, deja completamente en la sombra el o los motivos de esta huida de sí que invoca. Pero aquí otro testimonio, perteneciente a la misma serie, aporta un enfoque interesante. El sujeto, un psicólogo, después de haber pasado por todo tipo de visiones, especialmente la de «verdes praderas» rodeadas de una valla, se siente bruscamente «llamado a la realidad» por un portazo muy cerca de él. Sintió entonces una profunda tristeza y se vio pasando el resto de sus días en lúgubres y desoladas habitaciones de hotel a cual más siniestra:

Y de repente vi la dificultad. La vida es calor, expansión, relieve. Pero se vuelve algo aplastante para el hombre que está obligado a comprimirla en una sola dimensión para tratar con ella, a aplanarla y esterilizarla. Y esta necesidad se presenta cada vez que uno quiere orientarse en alguna dirección determinada. Es ese movimiento de tratar de dirigirse hacia alguna parte lo que genera la dificultad, es eso lo que nos aparta de las verdes praderas, lo que nos exilia del Edén. Pues desde el instante en que se desea ir a algún lugar, uno no se contenta ya con dejar que las cosas sean lo que son, con vivir y sentirse vivir. En nuestro afán por «ser» algo, perdemos la auténtica vida y debemos luego contentarnos con esta pobre, chata y vulgar imitación..., hasta que ya no hay sino lúgubres habitaciones de hotel, semejantes a decorados de cartón piedra levantados sobre un escenario y que son atravesados con prisa frenética por personajes de teatro empujados por la angustia permanente de encontrar un sentido a su vida, cuando es esa presión y esa compulsión lo que hace a la vida irreal[138].

Estos dos textos son completamente independientes uno del otro y no dialogan de ninguna manera. Su convergencia parece por eso tanto más notable. De ambos lados, la «lección» de la droga parece ser la misma: todas las desgracias de los hombres vendrían de que se imaginan pobres cuando son infinitamente ricos, cuando son ya, pero sin saberlo, los herederos de un Reino. Sentimos en nosotros como un vacío, y tratamos de llenarlo con todo tipo de bienes que son otros tantos «alimentos»: sensaciones, conocimientos, riquezas, poderes, etc. Así, cada uno, según la inclinación de sus deseos centrífugos, se dispersa y se agota en una infinidad de proyectos, en lugar de permanecer junto a sí mismo, en una perfecta y bienaventurada coincidencia consigo mismo. En otras palabras, lo revelador de la droga haría aparecer la condición humana ordinaria como una huida despavorida hacia delante, la persecución desesperada de un espejismo que retrocede con el horizonte, una perpetua diversión, en el sentido pascaliano de la palabra[139]. En este estadio de nuestra investigación, no trataremos de explicar y discutir esta tesis, que se podría calificar de «quietista», ni siquiera de situarla en la historia de las ideas filosóficas y religiosas, aunque su enunciado evoque irresistiblemente algunos temas importantes del budismo, el estoicismo, etc. Comenzaremos más bien preguntándonos *cómo*, es decir, por qué vía, la droga llega a sugerir, incluso a imponer de repente, esta visión del mundo a mentes que, dejadas a su propio camino interior natural, sin duda nunca la habrían descubierto.

Una cosa, al menos, parece clara: la «enseñanza» de la droga no se dispensa de modo intelectual. En esta experiencia no se encuentra ningún elemento del tipo análisis de nociones, planteamiento de premisas, deducción, etc. Ni siquiera se puede hablar aquí de «meditación», en el sentido de una reflexión intensa, sistemática y concentrada en un punto preciso, por ejemplo la resolución de una paradoja. Y es así porque –lo muestran todas las observaciones[140]– las funciones propiamente intelectuales se ven perturbadas, a menudo incluso gravemente deterioradas, por el efecto de las drogas. Ningún razonamiento, pues, interviene aquí. Reina una especie de evidencia inmediata, que no tiene que justificarse, y contra la que el sujeto se encuentra, por un momento, sin defensa. Las certezas irreflexivas, tácitas, inadvertidas como tales a fuerza de familiaridad, sobre las que descansa el comportamiento cotidiano ordinario, son brutalmente reemplazadas por certezas completamente diferentes, pero no menos impermeables a la duda y a la crítica. La persona sometida a la influencia de una droga no tiene ninguna «distancia» con respecto a las creencias que ésta le inspira. La droga, de hecho, le dicta sus nuevas certezas a la manera en que el sueño hunde con autoridad al durmiente en un mundo completamente diferente de aquel en que se mueve habitualmente. El efecto es de fascinación, no de persuasión inteligente.

El discurso de la droga se dirige prioritariamente al cuerpo y a los sentidos. Es descifrado, en la forma de sentimiento oceánico, en las células del sistema nervioso central. Y es sólo en un segundo momento, sobre la base de los recuerdos dejados por la experiencia, cuando podrá hacerlo objeto de un intento más o menos arriesgado de retraducción en términos religiosos, filosóficos, etc. Es vano, pues, pretender analizarlo y discutirlo en el nivel de esta expresión, derivada, precaria, y cuya insuficiencia todos los sujetos son unánimes en proclamar. En cambio, nos parece más interesante tratar de deducir una relación entre las maneras de sentir y comportarse a las que la droga inclina directamente al organismo, por una parte, y el problemático contenido filosófico-religioso de sus «revelaciones», por otra.

Los efectos psicofisiológicos de las drogas parecen, por poco que se los examine de forma detallada, sumamente variados. H. Michaux, especialmente, ha dedicado tesoros de paciencia y de finura introspectiva a la determinación minuciosa del estilo de acción propio de cada una. Existe, sin embargo, un denominador común: su influencia paralizante sobre la voluntad. Quien haya ingerido una de esas sustancias deviene, por un

tiempo, inepto para la acción. La droga actúa en él, sobre él y en su lugar, pero de su propia persona no emana ya ninguna iniciativa. Ahora bien, cosa notable, esta parálisis de la voluntad se realiza a través de mecanismos muy diferentes, sin duda muy en relación con la estructura química particular de cada sustancia y su sitio electivo de fijación[141].

El hachís, por ejemplo, induce a una especie de condescendencia altiva, benévola... y pasiva hacia el mundo exterior y los que lo habitan[142]. La cocaína paraliza doblemente: en un primer momento, por la afluencia misma de las ideas y los proyectos que «se atropellan en la puerta»; en un segundo momento, por una especie de congelación progresiva de los pensamientos[143]. El LSD, a través de la atomización de la duración, desintegra toda actividad coordinada[144]. La mescalina sabotea la acción a fuerza de proponerle, instante tras instante, objetivos siempre nuevos y contradictorios, etc.[145]. Recordemos, por otra parte, que el sujeto así condicionado pierde rápidamente toda capacidad de referirse a su Yo habitual y a las normas que rigen el comportamiento de este último. Incurriríamos, pues, en un contrasentido atribuyéndole nuestros juicios despectivos sobre la influencia «paralizante» de la droga. Allí donde nosotros hablamos en términos de obstáculos, y de desánimo ante esos obstáculos, él no verá mucho más que una prueba de lo absurdo de cualquier acción. No es una empresa en particular, sino la acción como tal la que pierde para él su sentido. Por primera vez en su vida, quizá, no tiende ya hacia el futuro, deja de comportarse como «ser de lejanías». Y este fenómeno supone a su vez consecuencias psicológicas de gran alcance, consecuencias que nos permiten proyectar un poco de luz sobre la fascinación ejercida por la droga.

Se podría decir, sirviéndose del vocabulario freudiano, que la droga destrona brutalmente el Principio de realidad, lo desacredita, le hace perder de un solo golpe la hegemonía laboriosamente adquirida, restaurando por eso mismo la plena soberanía del Principio del placer. En efecto, toda acción supone una parte de rechazo de las solicitaciones del instante. Actuar es apuntar a objetivos, es prever, combinar, economizar, reunir las fuerzas a la espera de ocasiones favorables, etc. Todo esto supone la constitución precoz y el mantenimiento de una especie de tono psíquico (la «energía ligada» de Freud), bastante comparable al tono postural que nos permite permanecer de pie. Estas investiduras son tan antiguas, tan constantes, su necesidad es tan evidente que, en las circunstancias ordinarias, apenas pensamos en ponerlas en cuestión. Las perdemos de vista por completo. Sin embargo, están ahí, y mantienen una tensión constante

que nos hace vivir en el mundo del esfuerzo y la preocupación. Mantenerse en pie fatiga. Ahí surge la droga, portadora de una Buena Noticia[146], la de la vanidad de la acción. Alivio inmenso: la fiesta puede comenzar y el Principio del placer reinar de nuevo sin obstáculos, con toda la buena conciencia, como en nuestra más lejana infancia. El «Yo-placer» de los orígenes resurge intacto. Describiendo el modo de acción de la psilocibina, H. Michaux introduce estas observaciones que se podrían, *mutatis mutandis*, aplicar a cualquier droga:

Uno se siente en un estado en el que todo lo que se ha hecho (aquello de lo que se está orgulloso o que, simplemente, ocupa nuestra mente), todo lo que se le ha añadido al joven inseguro que uno fue, se tiene por no sucedido, no cuenta nada, no tiene ya sentido. Un simple movimiento interior lo ha vuelto nulo, inepto. Toda la superestructura de un hombre que cree y del que se cree que ha hecho algo en su vida es inmediatamente reducida a cero [...]. La psilocibina suprime el sentimiento aventurero, separa del futuro, suprime la disposición felina a hacer frente enseguida a todo lo que pueda venir de improviso. Elimina al cazador en el hombre, lo ambicioso en el hombre, el gato en el hombre, desmoviliza. He aquí cómo, falto de futuro, y de algo que hacer en el futuro inmediato, cortando la relación con la ambición, la relación que consiste en estar «en tensión hacia», uno se encuentra vuelto hacia el pasado. Además, la infancia no tiene esta tendencia al esfuerzo continuado, a la vigilancia en pos de objetivos invariables. Se aprende. Poco a poco, se va uno formando en ello. Al derrumbarse todo eso de golpe, uno se encuentra en el plano de su infancia. En efecto, la mayor parte, desaparecida la ambición y la llamada a competir, vuelve inmediatamente a la infancia con la que no ha dejado de soñar, su hábitat, el único estado en el que se estuvo vivo y se abandonó a pesar de uno mismo[147].

Pero volver a la infancia es también recuperar el frescor de una cierta mirada. Lo que revelan las drogas psicodélicas –y esto, creemos, más allá de toda desmitificación posible– es el increíble empobrecimiento y envilecimiento que las necesidades de la vida hacen sufrir a nuestra percepción sensible. Nos enseñan, o, más bien, nos recuerdan, que la percepción no tiene verdaderamente nada de actividad desinteresada y contemplativa. Pues es el animal salvaje quien percibe en nosotros, a la vez predador y posible víctima, y quien no se puede permitir el lujo de captar en la naturaleza otra cosa que signos portadores de un valor biológico de supervivencia. Es el hombre civilizado quien, en un entorno sin duda más

complejo, persigue por otros medios los mismos objetivos y se encuentra por tanto reducido a descifrar el mundo sensible en términos de objetivos y peligros, de obstáculos y caminos. Ante todo prima, en sentido amplio, la preocupación utilitaria. Terminamos por percibir el mundo sólo a través de una cuadrícula de lectura inconsciente, constituida en el pasado remoto de la especie, perfeccionada en el curso de las edades y transmitida por la educación. Nos permite codificar el paisaje, esquematizarlo y modelarlo, destacar en él «formas buenas», etc. Pero la droga, al favorecer una cierta suspensión provisional de la voluntad de vivir –en el sentido de Schopenhauer– libera a la mirada de sus anteojeras pragmáticas, y, por decirlo así, la revirginiza. Restableciendo a la contemplación en sus derechos, produce al menos la apariencia de un verdadero reencantamiento del mundo[148].

Estamos en adelante algo mejor equipados para medir la extensión del poder seductor de la droga, al mismo tiempo que la parte de impostura que se relaciona con ella. La seducción viene del carácter perfectamente intuitivo de su mensaje. La droga cumple promesas que no ha hecho. A diferencia de las religiones de salvación, no se contenta con dejar entrever algún lejano paraíso en el horizonte de un futuro de renuncia y penitencia, sino que hunde, a veces, en el corazón del Edén a quien se entrega a ella. Y no tiene ningún sentido declarar «falsa» la felicidad a la que induce, pues la felicidad, como el sufrimiento, no se somete al veredicto de una instancia ideal exterior a ella misma, puesto que es *index sui*. Igualmente, sería incongruente pretender que la droga «exagera», y que el mundo sensible no es realmente tan hermoso como hace que lo vean sus adeptos. Al no ser la belleza, evidentemente, una propiedad objetiva de las cosas exteriores, sino un valor proyectado sobre ellas a partir de ciertas emociones, muy particulares, que su percepción suscita en el espíritu humano, es la cualidad misma de esas emociones lo que constituye el criterio último, y no una mítica correspondencia entre el contenido de un juicio[149] y la estructura del objeto sobre el que recae.

¿Cómo comprender entonces que la droga pueda también –y con mucha más frecuencia– hundir el espíritu en la angustia, volverlo miserable y, para terminar, arrastrarlo a la decadencia? Es que el gusano está escondido en el fruto, a saber, en esa certeza irradiante de haber «comprendido todo», en esa manera de sentirse volar por encima de la condición humana. En realidad, no se tiene más que la ilusión de haber comprendido y no se ha superado la condición humana más que en la imaginación. No es

que el discurso que la droga suscita en la estela inmediata de su rapto sea necesariamente engañoso –más adelante, trataremos, por el contrario, de establecer su validez fundamental–, pero es un discurso histriónico y sacrílego por prematuro. Su *Leitmotiv*, como se ha visto[150], es el necesario despojamiento, el abandono de todo «tener», el des-interesamiento radical que es lo único que cualificaría al hombre para ser puesto en presencia del esplendor terrible del Ser. Pero quien dice despojamiento dice ascesis, dice renuncia, dice lento y doloroso trabajo de transformación de sí. Ahora bien, lo que hay de diabólico en la droga es su capacidad de *imitar* el resultado de tal ascesis. El hombre engañado por la droga es semejante a un actor que representara en el escenario el papel de un santo y se identificara con su papel hasta el punto de olvidar, en el momento de la representación, la mediocridad de su verdadera personalidad y se sintiera con el alma de un santo. La droga deja vislumbrar al hombre lo que «podría» llegar a ser, pero lo hace siempre en el modo alucinado, escamoteando a sus ojos la inmensa distancia[151] que todavía le separa de esa posible versión gloriosa de sí mismo. Abandonarse a la droga es pues, en cierto sentido, vivir a crédito. Es disfrutar en lo inmediato alegrías a las que no se tiene derecho, que no se han «merecido». Pero todo se paga.

La experiencia de la droga ha sido examinada hasta aquí especialmente en sus formas «fuertes», allí donde, movilizando la conciencia por completo y eclipsando las estructuras normales del estar-en-el-mundo, parece prácticamente asimilable a un tipo de experiencia mística «natural» de gran intensidad. Pero ésa es más bien una situación ideal y excepcional. En la gran mayoría de los casos, la «lógica» psicodélica no logra imponerse totalmente de entrada, ni impedir que la sorda resistencia de las formas canónicas de la conciencia de sí creen un clima de tensión y de angustia. La razón profunda de ello es la inmadurez relativa del sujeto que, por regla general, desea a la vez descubrir nuevos horizontes y mantenerse en la estabilidad tranquilizadora de su Yo físico, psicológico y social: en resumen, quiere «viajar» lo más lejos posible hacia las profundidades inexploradas del mundo interior y, al mismo tiempo, conservar su identidad personal, como un término fijo de referencia, en el sentido propio de un parachoques, en medio del oleaje caótico de impresiones nuevas y extraordinarias. Los grandes sufrimientos, a veces propiamente infernales, de la droga se derivan de esta contradicción. Sólo podrían instalarse sin riesgo sobre su alfombra quienes han aceptado en el pensamiento la eventualidad de no regresar nunca del viaje.

La incompatibilidad mutua de las dos grandes formas de percepción del mundo: la «normal» y la extática, se traduce en todo tipo de fenómenos extraños e inquietantes. Con frecuencia se han escrito las fluctuaciones del esquema corporal: impresión de tener un cuerpo gigantesco, luego súbitamente reducido a un tamaño liliputiense, o bien esférico y a continuación estirado hasta el infinito, o también fluido, como si estuviera licuado, y un instante después macizo y sólido como el granito, etc. Pero son tal vez las deformaciones de la percepción del tiempo las que se revelan más sorprendentes y más generadoras de angustia. Señalábamos anteriormente que la célebre «reducción de la velocidad del tiempo» en la droga expresaba más el juicio retrospectivo del sujeto emergiendo justo de esta experiencia que la forma vivida de la experiencia en el mismo momento en que era actual. Entonces habíamos simplificado un poco el fenómeno, al no considerar más que la «salida» –aunque se manifieste también a la «entrada»– y a la vez dejando suponer la existencia de un orden unívoco de sucesión entre las dos temporalidades, aunque las dos se superpongan la una a la otra de la manera más desconcertante[152]. Estas oscilaciones traducen, para el sujeto, el hecho de tener de alguna manera un pie en cada una de las dos formas de experiencia y medir el desarrollo de una con la ayuda de un «reloj psíquico» pautado sobre la otra. De ahí la impresión paradójica de vivir en un tiempo a la vez muy acelerado y muy ralentizado con respecto al ritmo de la duración normal[153].

Pero vivir simultáneamente según dos temporalidades es vivir en dos mundos incompatibles, mutuamente excluyentes, lo que implica necesariamente ser llevado a poner en duda la realidad de uno y otro. La idea del viaje psicodélico como descubrimiento de un mundo más «verdadero» que aquel en que nos movemos de ordinario cede lugar a la suposición –tanto más inquietante– de una multitud indefinida de sistemas de apariencias, todos tan reales, o, podríamos decir, tan ilusorios unos como los otros. «Al salir de la mescalina –dice H. Michaux–, se sabe mejor que ningún budista que todo no es sino apariencia. Lo que había antes no era más que ilusión de la salud. Lo que había durante era ilusión de la droga. Uno se convierte»[154]. Lo que abre entonces de par en par las puertas de la angustia es la impresión de que lo real se nos ha empezado a escapar, en el sentido de que no es ya el objeto pasivo y dócil de una percepción soberanamente libre para tomar distancia con respecto a él y para considerarlo desde una diversidad ilimitada de puntos de vista, sino que deviene a su vez una potencia activa, que no sólo se sustrae a la frontalidad de la mira-

da, sino que la rodea, la toma por detrás, la alucina, en pocas palabras, la desborda infinitamente. Allí donde se extendía un campo abierto en el que el conocimiento tenía la ocasión de avanzar paso a paso, metódicamente, se abre un pozo sin fondo que aspira una especie de *maelström*. La angustia es aquí la de un aprendiz de brujo arrastrado por el alocado ímpetu de un mecanismo mental que ha desencadenado imprudentemente sin ser capaz de dominarlo. Baudelaire fue uno de los primeros en describir este sentimiento de pánico naciente ante la subida de una marea incontrolable de impresiones tan violentas como nuevas:

> [Un amigo] me contó que a través de su alegría, esa alegría suprema de sentirse lleno de vida y de creerse lleno de genio, se había tropezado de pronto con un objeto de terror. Inicialmente deslumbrado por la belleza de sus sensaciones, súbitamente había quedado espantado. Se preguntó en qué se convertirían su inteligencia y sus órganos si este estado, que él tomaba por un estado sobrenatural, siguiera agravándose, si sus nervios se hicieran cada vez más delicados. Por la facultad de aumento que posee el ojo espiritual del paciente, este miedo debe de ser un suplicio inefable. «Yo era», decía, «como un caballo empujado en su carrera hacia un abismo, que quiere detenerse, pero no puede. En efecto, era un galopar espantoso, y mi pensamiento, esclavo de la circunstancia, del medio, del accidente y de todo lo que puede estar implicado en la palabra *azar*, había tomado un giro pura y absolutamente rapsódico. ¡Es demasiado tarde!, me repetía sin cesar con desesperación»[155].

Que la angustia se instale o no realmente, o que una vez instalada revista una forma sorda o aguda, depende de una multitud de factores, entre los que por encima de los demás se encuentran el estado de salud del sujeto, su grado de familiaridad con la droga, las circunstancias que le han impulsado a ingerir la sustancia euforizante o alucinógena, etc. El estudio de esos elementos incumbe más a la medicina y la psicología experimental que a la filosofía. Pero lo esencial es comprender por qué la angustia –virtual, difusa o paroxística– está siempre presente al menos en el segundo plano de la experiencia psicodélica. Es aquí donde el suelo se hunde literalmente bajo los pies. A menos de haber pasado por una transformación total de nosotros mismos, no llegamos de ningún modo a concebirnos en ausencia de un cuerpo con capacidades bien definidas, sobre el que disponemos de cierto control, y que nos da acceso a un entorno físico y humano determinado. Incluso el dominio que creemos poseer de

nuestros propios pensamientos supone ese diálogo con el mundo exterior operado por la mediación del cuerpo y de sus potencias, tanto perceptivas como expresivas y motrices. Que ese dominio no se ejerce en el vacío, en un receptáculo cerrado, como si nuestro universo mental fuera una isla, es precisamente lo que revela *a contrario* la operación de la droga, que, en un mismo movimiento, altera el sistema de nuestras interacciones con el exterior y desata la mecánica mental. La angustia parece entonces la muy natural reacción de defensa del Yo ante el desmoronamiento de todo lo que le confería estabilidad, identidad, *consistencia*. Es la tristeza de sentirse reducido a la cáscara vacía de un *ego cogito* que se ha vuelto extraño a su cuerpo y a sus saberes, deslocalizado y desenraizado. Sólo podría pretenderse invulnerable a la angustia aquel que, encontrando en sí mismo la fuerza de aceptar tal desubstanciación de su ser a través de la volatilización de toda forma de «tener», supiera refugiarse en ese *cogito*, en la indigencia de una pura y absoluta posición de sí mismo por sí mismo. Pero si el asceta es, tal vez, ese personaje, el aficionado a las drogas con certeza no lo es, al menos en tanto que tal.

En la angustia, la droga se expresa igualmente a través de sensaciones y no de palabras. No se acabaría nunca de inventariar el repertorio –increíblemente variado– de las imágenes o metáforas vividas, de orden visual, auditivo, cinestésico, etc., en que se traduce. A pesar de todo, es posible encontrar algo así como un hilo conductor a través de este aparente caos. Hacemos aquí referencia a conceptos muy polivalentes, como los de «conducir/conducta» o «trayectoria»: conducción del automóvil, conducta moral, arte de conducir la razón; o bien trayectoria del combatiente, trayectoria mental, trayectoria política, etc. En todos estos casos, hay una entidad que se dirige –o parece dirigirse– hacia un objetivo y que camina apoyándose en algo estable (suelo, pista o campo, principios, etc.). La angustia como des-orientación absoluta, eclipse momentáneo del sentido, se traduce muy lógicamente en la desaparición del objetivo y la retirada del suelo, concretamente en la impresión de pasar por un espacio infinito y sin referencias, según una trayectoria que es tanto la de una caída como la de un vuelo.

Pero esta deriva tiene por condición de posibilidad una cierta impotencia adquirida para plantear objetivos, para definir por tanto direcciones privilegiadas y sentidos del recorrido, por tanto para medir distancias, por tanto para recorrer con la mirada un campo o un dominio. La droga, en efecto, ataca la capacidad primaria del hombre de «orientarse en el pensa-

miento». Lo hace invistiendo desde el interior la fortaleza del Yo como centro de perspectiva y de decisión. Para desear irse a alguna parte, en el sentido más amplio de la expresión, y, en primer lugar, para poder hacerlo, hay que vivirse como la unidad indivisible de un proyecto, unidad hinchada por la experiencia pasada, totalizándola en el presente y superándola por eso mismo hacia el futuro. A cada instante, «hacer balance» y, sobre esta base, apuntar a horizontes lejanos: eso es lo que el hombre presa de la ebriedad psicodélica se vuelve incapaz de hacer. Y es aquí donde estalla toda la ambigüedad de la droga. Por un lado, como se ha visto, el confinamiento en el puro presente del no actuar y del no proyecto abre de par en par las puertas del éxtasis. Pero para eso es necesario que la misma necesidad de proyectarse sea, por una causa o por otra, suprimida momentáneamente o al menos debilitada. Si no lo es –y esto es lo que sucederá a menudo en el hombre que no ha sido transformado por una práctica espiritual–, aparece una resistencia, y el confinamiento en el presente viene a ser vivido como una constricción atroz. H. Michaux, por ejemplo, nos ha dejado una descripción muy evocadora del martirio del pensamiento intencional, sin cesar matado y rematado en su mismo origen por la acción fragmentadora de la mescalina:

Allí donde no se es nada más que su ser propio, allí era. Allí, con tremenda rapidez, cientos de líneas de fuerza peinaban mi ser, que nunca llegaba a reconstruirse lo bastante rápido, que en el momento de reconstruirse era rastrillado por una nueva hilera de líneas como con un rastrillo, y otra vez más, y otra más [...]. Como en un flash, recordé ese aspecto tan característico de los dementes despeinados, a los que no sólo el viento deja así o las manos divagantes o la incuria, sino la imperiosa necesidad interior de traducir, al menos de ese modo, el rápido e infernal peinado-despeinado de su ser indefinidamente martirizado, atravesado, refilado. Así, y siempre a esa velocidad incesante, inhumana, me veía asaltado, agujereado por la taladradora eléctrica que perforaba su camino en lo más personal de la esencia de mi persona. Apresado, no en algo humano, sino en una especie de frenético agitador mecánico, en una desmigadora-moledora-amasadora, tratado como el metal en una fábrica, como el agua en una turbina, como el viento en un fuelle, como una raíz en una desfibradora automática, como el hierro bajo el movimiento infatigable de las fresas de acero al tallar los engranajes. ¡Pero debía estar en guardia! Como una curruca en la estela turbulenta de las hélices de un cuatrimotor, como una hormiga comprimida bajo las aguas aplastantes de una compuerta, como no sé qué, como nadie[156].

La desestructuración del pensamiento se siente entonces como la pérdida de todo «punto de apoyo», y esta pérdida, a su vez, es vivida como un arrancamiento a la tierra o una caída sin fin a través de sus profundidades. Parecería que ciertas drogas –¿por qué mecanismos?– ponen en escena preferentemente el «vuelo de Ícaro», y otras la caída en el abismo. El hachís, por ejemplo, tiene una clara predilección por los escenarios de ascensión. L. Lewin ya lo había advertido: «Se puede tener la ilusión de elevarse por el aire de manera que uno se agarra en el pensamiento a un árbol, o bien planea y espera, lleno de angustia, la caída»[157]. El tema legendario de la alfombra voladora no ha tenido tal vez otro origen[158].

Inversamente, el opio es una droga ctónica que invita a todo tipo de «viajes al centro de la tierra». Su lenguaje es tal vez más «expresivo» todavía para el inconsciente que el del hachís, en razón del carácter ancestral de nuestra experiencia de abismos y cavernas. Además, el simbolismo de la caída, ya virtualmente presente en el esquema de ascensión, es aquí reforzado por el del descenso a las tinieblas. La caída se vive entonces como un perpetuo y vano esfuerzo por volver a subir a las orillas de la luz, un hundimiento cada vez más definitivo, por la incapacidad en que se está de mantenerse más allá de un instante en los planos escalonados de pseudorrealidad que se hunden uno tras otro, como tablas podridas, en el seno de un universo estratificado al infinito. Recordemos el testimonio de De Quincey: «Cada noche tenía la impresión de descender –no metafóricamente, sino literalmente– a pozos sin fondo, a abismos sin sol, a profundidades sin fin, de donde parecía inconcebible poder salir. Incluso al despertar no me parecía que hubiera salido realmente»[159].

De todo esto se desprende claramente que, en la droga como en otras partes, está en acción una justicia inmanente. Las sensaciones inauditas que procura en un primer momento, o bien se embotan por la repetición o bien cristalizan antes o después en figuras de horror. Quien se embarca en la ruta del viaje psicodélico sabe –o debería saber– que la angustia se pegará a sus pasos y caminará a su lado, a veces invisible, a veces cruelmente presente[160]. Y este «reverso de la medalla» no se dejará suprimir por ninguna precaución técnica concebible[161], si es cierto que sólo un estremecimiento profundo del psiquismo –con todos los efectos de desadaptación perceptiva y de comportamiento que implica– puede hacer franquear el umbral de la conciencia a esas sensaciones prodigiosas, a su manera «naturales», sin duda, pero que la evolución biológica se ha ingeniado para

ocultarnos, por el gran peligro que suponen para la supervivencia del individuo y de la especie.

El uso sistemático de las drogas incumbía antaño a la magia. Hoy incumbe a la técnica. Pero su significado profundo no ha cambiado: se trata siempre de un pacto con el diablo. «Todo hombre –dice Baudelaire– que no acepta las condiciones de la vida vende su alma»[162]. Y, en efecto, es «vender el alma» pretender acceder a las bienaventuranzas por un atajo florido, sin esfuerzo, sin sacrificios, sin purificación de sí. Pero cualquiera que penetre manchado en el sanctasanctórum debe contar con que será expulsado de allí de manera ignominiosa. Todo esto –¿es necesario decirlo?– basta para descalificar el mensaje, vagamente orientalizante, de esos falsos profetas de las pseudorreligiones de la droga que han invadido Occidente en el curso de los últimos treinta años[163].

¿Se debe pues demonizar la droga y, por vía legislativa, prohibir absolutamente su uso? La cuestión, dados sus aspectos médicos, políticos, económicos, etc., desborda ampliamente nuestro campo de investigación y nos contentaremos con dos observaciones al respecto. La primera se reduce a la simple constatación de que repugna al espíritu humano inclinarse ante una prohibición definitiva, sea cual sea. Los motivos invocados a favor de la prohibición pueden ser muy excelentes en sí mismos, pueden incluso colocarse bajo el sello de una supuesta autoridad divina, pero nunca abolirán la sed de descubrir por uno mismo, de probar los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. Y es que, privado de su poder de transgresión, el hombre no sería ya más que un animal astuto, una especie de supermono.

La segunda observación que se impone aquí es que el carácter supuestamente satánico de la droga se debe menos a la realidad de sus efectos que a una cierta actitud agresiva y posesiva que el conocimiento de los citados efectos –y su facilidad de obtención– suscita casi indefectiblemente en el hombre. Recurrir a la droga es, por regla general, pretender introducir en el dominio de la vida espiritual las nociones de conquista, control, dominio, tal vez incluso de «rendimiento». La esencia común de la magia y de la técnica es la voluntad de poder. Una y otra se alimentan de la creencia de que el hombre puede y debe ejercer una violencia *sobre* lo sagrado, es decir, arrancar a los dioses en reñida lucha lo mejor que poseen y que éstos reservan para su uso exclusivo.

Suponiendo que sea así, habrá que matizar la oposición demasiado abrupta, demasiado maniquea, de la ascesis y la droga. De la ascesis hay

que decir que no es necesariamente buena en sí misma, sino que obtiene su valor del espíritu con que se practica. Pues también la ascesis puede ser pervertida[164] desde dentro por la voluntad de poder. Las penitencias y las austeridades pueden proceder de un deseo prometeico de igualarse a los dioses, incluso de obligarlos, y esa ambición está en las antípodas del espíritu de humildad y anulación del Yo. Inversamente, no es inimaginable que el uso de al menos ciertas drogas pueda ser un día nuevamente sacralizado, es decir, enmarcado por una práctica espiritual, como parece haber sucedido especialmente en las civilizaciones precolombinas. Ciertamente, la vía está sembrada de obstáculos, infinitamente más peligrosa en cualquier caso de lo que parece imaginar un Aldous Huxley con su ingenuo proselitismo[165].

Es posible, sin embargo, que no tengamos elección. El reino de la técnica, en efecto, por el desencantamiento del mundo que opera, cada vez más radical, suscita por reacción una inmensa nostalgia del goce del estado puro. Todo induce a pensar que la humanidad que ya crece bajo nuestros ojos tratará, más que nunca, de lanzar a su vez una mirada por encima de la valla del Jardín del Edén y que las prohibiciones, políticas, ideológicas u otras, no pesarán mucho frente a tal deseo. Si, por desgracia, no se hace nada para canalizar ese previsible desencadenamiento, la droga tendría todas las posibilidades de ejercer una vez más, y a una escala jamás alcanzada, sus terribles poderes de justicia inmanente. ¿Será ella la Némesis del siglo XXI?

3

Éxtasis y psicopatología

El hecho mismo de que se puedan suscitar experiencias extáticas mediante la ingestión de drogas, cuando algunas de ellas, al menos, provocan desórdenes psíquicos tales que se ha podido hablar de «psicosis experimentales», invita a reconsiderar la relación de la experiencia mística con la locura en general. Los efectos inducidos, especialmente, por las drogas llamadas «psicodélicas» materializan de alguna manera la existencia de un dominio fronterizo donde misticismo y locura se encuentran. Por una parte, en efecto –esto ya no hay que demostrarlo–, esas sustancias se revelan capaces de desencadenar experiencias extáticas auténticas. Pero, por otra, suscitan también, sea en la estela de las primeras, sea de manera independiente, una multitud de estados en los que la angustia y la confusión mental son rasgos dominantes. A este respecto, el testimonio de Henri Michaux es particularmente valioso, ya que, a lo largo de toda una parte de su obra[166], se esforzó por «simpatizar» con el enfermo mental, por encontrarse con él en su universo propio, sobre la base de una observación atenta e incansable de los trastornos provocados en sí mismo por la mescalina o el LSD. Las alucinaciones, audiovisuales o de otro tipo, la aceleración desmesurada del «cine interior», o, al contrario, su ralentización extrema, la impresión de que los pensamientos son robados o impuestos desde el exterior, las distorsiones de la imagen del cuerpo (impresión de ser gigantesco o minúsculo, o frágil como el cristal, etc.), la parcelación ilimitada del espacio cercano (típica de la esquizofrenia), el sentimiento de una tensión interna insoportable, la agitación incontrolable, los delirios de soberanía universal o de persecución, todo eso está aquí como revivido desde el interior y expuesto con una lúcida precisión de la que los enfermos mentales, salvo excepciones[167], son incapaces. El parentesco fenomenológico de esos dos tipos de universo aparece así con toda claridad.

En un registro totalmente diferente –el de la personalidad de los grandes místicos religiosos tal como se puede observar a través de las autobiografías redactadas por algunos de ellos o mediante el testimonio de sus contemporáneos–, hace ya tiempo que diversos fenómenos inquietantes

han llamado la atención. Se trata de los síntomas histéricos presentes en algunos santos, pero sobre todo santas, y que parece que se deben poner en relación con la capacidad para el éxtasis. Estos síntomas comprenden especialmente fenómenos de sensibilidad anormal al dolor (hiperestesia) o de dolores fantasmas, sin soporte orgánico identificable, pero también de anestesia, de contractura y parálisis selectiva (que afecta súbitamente a determinado sistema motor o sólo a un cierto tipo de actividad, por ejemplo, a la palabra pero no al canto, al caminar pero no a la danza...), de anorexia prolongada (con frecuencia también selectiva, pues se puede tragar sin dificultad una hostia consagrada mientras que no se deja pasar ni una gota de agua), de alucinaciones diversas: silbidos en la cabeza, cantos de pájaros, rumores de fuentes, etc. Ahora bien, es cierto que, al menos en el mundo cristiano[168], grandes figuras místicas han sufrido frecuentemente, a veces durante toda su vida, ese género de trastornos. En algunos, incluso, se acompañan aquí y allá de manifestaciones de carácter más directamente religioso, como la aparición de estigmas, sea permanentes, sea vinculados al calendario litúrgico conmemorativo de la Pasión de Cristo. Esta extremada capacidad de sugestión favorece de manera natural los sentimientos extáticos que intensifica y lleva a una especie de incandescencia erótica muy específica. Figuras tan ilustres como santa Catalina de Génova, santa Teresa de Ávila, santa Margarita María Alacoque o Madame Guyon pertenecen sin duda a esta categoría[169].

Además, la psiquiatría del siglo XIX no esperó a Freud para formular, a partir de esos datos y otros del mismo orden[170], las mayores reservas sobre la autenticidad religiosa y el valor humano del fenómeno místico en general. Negándose a ver en él una vía privilegiada de acceso a lo transcendente, tendió cada vez más a invertir la relación tradicional de la religión y la patología mental. En las antípodas de la antigua mentalidad teológica que veía en la locura un castigo divino o una posesión demoníaca, se preguntó con una insistencia creciente si las experiencias religiosas que se consideraban más elevadas, precisamente las de carácter místico, no podían a su vez iluminarse a partir de los datos de la clínica psiquiátrica. Ésa fue también, algo más tarde, la postura de Pierre Janet en su gran libro *De l'angoisse à l'extase*[171], cuya tesis central queremos examinar sucintamente como ejemplo.

Este vasto y fecundo estudio se estructura alrededor de un caso particularmente notable, el de una enferma que pasó a la posteridad bajo el pseudónimo de «Madeleine» y que estuvo una temporada en la unidad de

Janet, en la Salpêtrière, desde mayo de 1896 a diciembre de 1901 sin interrupción, y después nuevamente de 1903 a 1904. Luego, estabilizada si no «curada», pudo volver con su familia y proseguir una vida casi normal durante todavía quince años más. Había dejado a esta familia a los dieciocho años, movida por un ideal de renuncia y dedicación ilimitada al servicio de los humildes y había pasado de ese modo veinticuatro años en París, llevando una existencia marginal, muy solitaria e ingrata pero animada también por una devoción intensa y experimentando frecuentes «consolaciones» extáticas. Sin embargo, una contractura permanente de los miembros inferiores la obligó poco a poco a mantenerse constantemente sobre la punta de los pies, lo que provocó que su caminar fuera cada vez más difícil. Estuvo por ese motivo en diferentes hospitales parisinos, pero el carácter misterioso de su afección –ya diez años antes, Charcot habría barruntado una manifestación histérica– hizo que fuera a parar finalmente al servicio de psiquiatría de la Salpêtrière.

Inicialmente atento, de forma especial, al carácter espectacular de algunos de sus síntomas, como sus períodos de anorexia casi completa, sin adelgazamiento notable, o a sus estigmas en los pies que se parecían mucho a marcas de crucifixión[172], Janet se interesó cada vez más por el *discurso* de Madeleine, discurso tanto oral como escrito, pues a través de todos aquellos años elaboró una especie de *Diario*, y a la muy singular vida mística que en él se reflejaba. Por un lado, en efecto, ese discurso no dejaba de evocar las efusiones líricas más sobrecogedoras de algunas, al menos, de las grandes figuras místicas del catolicismo; por otro, presentaba de manera evidente aspectos delirantes, a menudo también pueriles, que la acercaban al común de los enfermos. Por eso Janet se vio finalmente impulsado a hacer de él la pieza maestra de una vasta construcción teórica –pero siempre apoyada en la experiencia clínica más amplia–, a través de la cual trata de poner de manifiesto una continuidad esencial entre las manifestaciones místicas, en el sentido religioso tradicional, y los fenómenos psicopatológicos.

P. Janet profesa un energetismo psíquico en cuya lógica los trastornos de la afectividad, como los del comportamiento, se reducen ya sea a un déficit global de la energía necesaria para la síntesis mental[173], ya a irregularidades en la movilización de esa energía, su liberación al exterior o su distribución en los diferentes sectores del comportamiento social. Se ve así inducido a poner el acento, por una parte, en la idea de un grado de «tensión psicológica» cuya ausencia haría imposible la realización correcta de

un determinado tipo de conducta, y por otro en el contraste singular que observaba en muchos enfermos mentales entre fases de apatía y fases de agitación maníaca, es decir, entre las estasis prolongadas y los flujos torrenciales súbitos de la energía psíquica. Desde esta perspectiva, y aunque tienda a desmarcarse de Freud y de su supuesto «pansexualismo», con frecuencia se ve obligado a atribuir una naturaleza específicamente libidinal a esa energía, y a considerar que las perturbaciones observables en su ritmo de flujo se deben a los conflictos y bloqueos de carácter subconsciente si no propiamente inconsciente. En el marco de esas opciones teóricas y metodológicas, estudió minuciosamente, durante años, el caso de Madeleine, acumulando las observaciones, registrando sus confidencias y, a veces, provocándolas, tomando nota día tras día de su comportamiento en el medio hospitalario, de sus variaciones de humor y de su estado fisiológico.

Una primera observación –esencial– trata del carácter *cíclico* de la sucesión de los estados por los que pasa Madeleine a lo largo de semanas y meses. Janet distingue cinco: a) un «estado de equilibrio» que correspondería en suma a la normalidad; b) un «estado de consolación» que define así: «Estado caracterizado por la reducción de la actividad exterior y por un sentimiento de alegría completamente especial; cuando este estado es completo, en su grado más elevado, constituye el éxtasis propiamente dicho»[174]; c) un estado de tormento que «conlleva una cierta agitación y un sentimiento profundo de dolor moral»; d) un «estado de sequedad»; e) un «estado de tentación». Esta sucesión de fases es ya en sí misma característica de un cierto estilo, al menos, de vida mística, y a Janet no le resulta difícil mostrar cómo la sucesión regular de períodos de «sequedad» y de agonía moral se observa en figuras tan ilustres como santa Chantal o santa Teresa de Ávila[175].

En cuanto a los éxtasis propiamente dichos, pudo estudiarlos de dos maneras: por la observación exterior directa y por las numerosas relaciones, tanto orales como escritas, que Madeleine le hizo posteriormente. Estos éxtasis eran en apariencia muy profundos, sobrevenían a menudo de improviso (aunque siempre en un período «de consolación») y se traducían en una inmovilidad completa, «cataléptica», y una ausencia casi total de reacciones a los estímulos de origen externo (ruidos, voces, calor y frío, choques, picaduras, etc.). Cuando vuelve en sí, a veces solamente al cabo de cuarenta y ocho horas, Madeleine da descripciones abundantes y variadas de sus éxtasis, muy líricas, a menudo pintorescas, pero los temas fundamentales de la alegría, la quietud mística y la deificación experi-

mentada figuran siempre en un lugar importante. Nos contentaremos con citar aquí algunos pasajes, a modo de ilustración:

Renuncio a decir lo que sucede en mí: sólo mi cuerpo está en este mundo, mi alma está en otra parte. Nada puede ya alterar mi paz interior, la alegría indecible de mi corazón. Me es indiferente ya pasar por loca, pues nada de la tierra me afecta y me sería dulce morir. Ante Dios, que me hace sentir así su presencia, no tengo ya temores ni deseos terrenales. Me encuentro como envuelta en una atmósfera de voluptuosidad divina que me embriaga y me deja impotente para hablar, me quita toda necesidad de comer, de beber, de vivir. Llego incluso a no entender lo que se dice a mi alrededor, ya no siento nada, ya no temo nada... ¡Oh!, esos momentos felices, que parecen siempre demasiado cortos y que no cambiaría por todas las alegrías del mundo, dan una pequeña idea de la felicidad de los santos en el paraíso. Si mi felicidad inalterable pertenece a la locura, ¡bien!, es una locura muy dulce, y quienes buscan goces en este mundo deberían hacer todo lo posible para ser afectados por ella, pues no existe ningún placer, ninguna alegría que se la pueda comparar... Tengo el alma en paz, siento en lo anímico algo de lo que experimenta el viajero que llega a la cumbre de una montaña, desde donde contempla un horizonte inmenso. Si llega una tormenta, él la domina, el viento se desencadena a sus pies. Me parece que ya nada puede arrebatarme la paz íntima que siento..., bogo en la barca de Pedro con seguridad, pues sé que si sobreviene la tempestad, Jesús está ahí, y con una palabra calma las olas y nos devuelve la paz [...]. Todo se purifica en mí cada vez más, y comprendo algo del trabajo que Dios hace en un alma para llegar a deificarla. Mi vida se unifica cada día más con Dios, abismada, perdida en su amor, mi alma participa de la felicidad suprema de la divinidad... Llego a la verdadera vida en Dios: unida a mi amor divino, veo por sus ojos, oigo por sus oídos, hablo por su boca, juzgo con su espíritu, amo con su corazón... Participo en la esencia de Dios, soy en Dios, soy como Dios, yo soy..., no, no debo decir esto, ¿por qué siento esto? Yo soy Dios[176].

A este respecto, no es exagerado decir que el caso de Madeleine –neurótica *y* mística con todas sus consecuencias– ejerció, por una especie de choque de rechazo, una profunda influencia en su psicoterapeuta. Agnóstico en materia religiosa, Janet creyó poder estudiar los fenómenos místicos poniendo entre paréntesis su contenido representativo propiamente religioso. Fue sólo poco a poco, gracias a una familiaridad cada vez mayor con la personalidad de esta extática, como comprendió que los temas religiosos no eran un simple material entre otros utilizados por algunos in-

dividuos anómalos en sus construcciones delirantes, sino que se encontraban inscritos en la naturaleza de la realidad misma, es decir, tenían vocación de reaparecer cada vez que afectos fundamentales como la alegría, la quietud o el entusiasmo llegaban a apoderarse del alma[177]. Sin embargo, reconocer la inevitabilidad de las representaciones religiosas en el discurso espontáneo por el que se traducen diversos estados de beatitud no equivale en absoluto a atribuir a esos estados un origen y una finalidad religiosos. El lenguaje religioso puede muy bien ser denunciado paralelamente como una descripción fantástica y mistificadora de estados psicológicos cuya fuente y sentido habría que buscar en otra parte. Y eso es lo que Janet quiere mostrar en el caso de Madeleine.

Que Madeleine, a pesar de sus éxtasis prodigiosos, sea ante todo una enferma mental y, como tal, incapaz, al menos en cierta fase de su existencia, de sobrevivir en otra parte que en un medio hospitalario se deriva para él de varios hechos indiscutibles. Está, en primer lugar, el aspecto fundamentalmente delirante de toda una parte de su discurso, especialmente durante los estados de «tentación» y «tormento». En el estado de tentación, Madeleine alimenta una idea fija: cree que su forma de caminar sobre la punta de los pies –tan dolorosa, sin embargo, que acarreó inicialmente su hospitalización– es un carisma anunciador de una futura aptitud para la levitación. Se trataría, al mismo tiempo, de un signo que Dios dirigiría a los hombres a través de su modesta persona: la invitación apremiante a erigir por fin en verdad de fe la piadosa tradición de que la Virgen María habría sido elevada viva al Cielo para ocupar allí su lugar junto a su Hijo resucitado. Madeleine se cree así obligada a ir a Roma –caminando sobre la punta de los pies y recibiendo el alimento de los ángeles– ¡para transmitir al Papa la orden divina de promulgar lo más rápido posible el dogma de la Asunción![178] Del mismo modo, durante los estados de tormento, es presa de todo tipo de ideas lúgubres y de alucinaciones espantosas: pretende estar al corriente de la preparación de atentados anarquistas y afirma asistir cotidianamente a escenas de antropofagia en pleno París. Y, en sus pesadillas, es Satanás en persona quien, tomando la forma de una enorme serpiente negra, trata de violarla[179].

Pero no es ésa su única deficiencia. En otro plano, en efecto, el de la acción y las relaciones sociales, Janet se esmera en hacerla aparecer como incapaz de todo esfuerzo verdadero de adaptación. Al observarla en sus momentos de éxtasis, advierte en ella una ineptitud marcada no sólo para actuar, sino incluso para reaccionar a los diversos estímulos, invitaciones y

mandatos procedentes del exterior. Ve ahí la señal de un desinterés por la acción en general, síntoma de agotamiento psíquico[180]. Además, cuando sale de los «estados de consolación» y trata de llevar una existencia más «normal», Madeleine hace mil proyectos de estudio o de compromiso social, pero pasada la primera oleada de entusiasmo se dispersa y nunca concreta nada[181]. Incapaz –según Janet– de trabajar con un mínimo de eficacia, lo es también de interesarse realmente por los otros y de ayudarles. No es que sea dura y egoísta en el fondo, muy al contrario, pero todo sucede como si sus crisis de éxtasis la acostumbraran a moverse en un universo en el que la oposición entre ella y el prójimo pierde todo significado, lo que Janet interpreta como una atrofia del sentido social, moralmente neutro pero que exige una explicación en términos de psicastenia[182].

Otro aspecto característico del comportamiento de Madeleine es su tendencia al ascetismo, tendencia manifestada desde su más tierna infancia y que estuvo, por otra parte, en el origen de su huida lejos de su familia. El vínculo entre ascetismo y vida mística es profundo, está abundantemente confirmado por la historia de las religiones, y debemos preguntarnos por su verdadero significado. Janet, sin embargo, lo interpreta como psicólogo, casi como psicoanalista. Ve ahí una manifestación neurótica del «miedo al placer», y la renuncia completa al goce implica un gasto de energía del que muchos no son capaces. El neurótico –y el asceta religioso no es a este respecto más que un tipo particular de neurótico– se oculta a sí mismo este miedo inventándose un temperamento particularmente voluptuoso, expuesto por tanto a todo tipo de tentaciones contra las que hay que prevenirse. Es así como Madeleine, viéndose a sí misma como una gran pecadora en potencia, se prohíbe toda satisfacción sensual, incluso la más inocente[183]. Pero cada vez que, bajo el imperio de cualquier forma de miedo, el sujeto acepta tales frustraciones, es inevitable que lo reprimido retorne, en su discurso y en su comportamiento, bajo disfraces más o menos transparentes. Ahora bien, Madeleine, con su inexperiencia del mundo y su gran ingenuidad, utiliza a menudo, para describir lo que siente en su cuerpo en el curso de sus éxtasis, un lenguaje muy concreto cuyo contenido sexual latente no podía escapar a un observador tan sagaz como Janet[184].

Todas esas observaciones convergen hacia la interpretación global del fenómeno extático que Janet propone en la última parte de su trabajo, interpretación basada ante todo en el estudio del caso de Madeleine, pero reforzada por la de muchos otros casos y de alcance muy general. Reca-

pitulando varios años de observación, constata que sus éxtasis se sitúan en dos niveles muy distintos. Unos parecen accidentales y no tienen más que una repercusión limitada. Otros, más profundos, se inscriben en el ciclo general de la sucesión de los cinco estados. Sin embargo, un rasgo común los une: unos y otros están precedidos de una fase de agotamiento profundo, sea momentáneo, sea duradero. Janet señala así las ocasiones en que Madeleine ha caído en éxtasis después de haber ido desde la Salpêtrière a la iglesia de Montmartre y otra vez de vuelta hasta la Salpêtrière, caminando sobre la punta de los pies; o después de haber estado indispuesta por una afluencia inusual de visitantes a la sala del hospital en que vive; o después de haber recibido una carta anunciando malas noticias de su familia; o después de una visita al dentista[185].

En cuanto a los grandes éxtasis en que culmina el «estado de consolación», aparecen como la última fase de la serie de esfuerzos y luchas morales extenuantes que jalonaron los períodos de tentación, de sequedad y, sobre todo, de tormento. «Tengo la impresión –señala Janet– de que esos días de delirio durante los que no come y no duerme, durante los que se contorsiona y se asusta ante imágenes aterradoras, llevan al último grado el agotamiento que ha sido creciente desde el principio. Al final de los tormentos está al límite de sus fuerzas y se acerca a estados agónicos y al suicidio. Es en ese momento cuando el éxtasis aparece como una forma última del agotamiento gradual: Madeleine ha llegado al estado en que una gran hemorragia puso a uno de los enfermos que hemos descrito. Es una última retirada ante la acción, una renuncia completa a la acción exterior, un refugio en una vida que cree desprovista de cualquier acción y que no es, en suma, sino la acción en su forma más reducida [...]. Está agotada por el sufrimiento, que es una acción, no lo olvidemos; está agotada por el miedo a la acción, que es una conducta de huida con un alto coste, cae en la ausencia de acción, o en lo que ella cree ausencia de acciones, porque el juego del pensamiento interior es la acción que gasta menos fuerzas»[186]. Visto así, el éxtasis no es ya en absoluto la revelación de otro mundo. Su carácter de encantamiento es como un alivio momentáneo. Señala un cambio de régimen en la «economía libidinal» de un sujeto que renuncia a toda ambición de intervenir en el mundo exterior y sustituye la acción por la manipulación, mucho menos costosa en cuanto a esfuerzos, de su propio pensamiento. Esta manera particular de interpretar el éxtasis equivale a tratarlo como un fenómeno esencialmente regresivo. Se trataría de una especie de readaptación de la afectividad, sin

duda subjetivamente gratificante, pero efectuada en un nivel completamente mínimo de presencia y de eficiencia en la realidad social exterior.

Para apreciar bien el alcance real de esta teoría –sin duda la más significativa de las interpretaciones reductoras del misticismo después del «narcisismo primario» de Freud– conviene recordar en primer lugar la concepción particular del sentimiento, y de la afectividad en general, que defiende Janet. Esta concepción resulta bastante desconcertante a primera vista, pues parece subordinar la afectividad a las necesidades de la acción. Lo que cuenta ante todo para él –y fundamenta de forma precisa el primado del hombre considerado normal sobre el neurótico– es la eficacia en la acción o, si se prefiere, la intensidad de la participación en la existencia social, se trate de la política, la economía, la vida intelectual o, simplemente, la esfera de las relaciones individuales. En este nivel, Janet no parece considerar –entre fines de orden privado, éxitos personales, por una parte, y contribuciones al bienestar colectivo, por otra– ninguna contradicción más que accidental y pasajera. Situándose implícitamente en la perspectiva de una especie de armonía preestablecida, típica de cierto pensamiento burgués del siglo XIX, entre interés privado e interés general, razona en términos de arraigo (local, nacional, profesional, etc.), de presencia, de influencia, de irradiación. ¿En qué se convierte entonces la afectividad? Se podría pensar que sigue siendo para él la piedra de toque decisiva de los valores, apreciándose, a fin de cuentas, los éxitos y los fracasos a través de las alegrías recibidas y comunicadas o de las tristezas compartidas. ¿No es evidente que toda forma de actividad humana encuentra su fin, su justificación última, en una cierta calidad de experiencia o, si se quiere, de gozo?

Ahora bien, curiosamente, Janet no parece interesarse apenas por esta dimensión particular de la afectividad, tal vez porque la considera evidente. Desdeñando la afectividad inmóvil que reposa en sí misma, especialmente la del placer y el dolor en estado puro[187], no concede atención real más que a la afectividad en movimiento, la que prepara para la acción, la acompaña, la modula y la relanza sin cesar hacia nuevos objetivos. Es decir que, para él, la elaboración de la conducta humana en la duración supera en interés y en valor al goce confinado en el instante, y el sentimiento reviste una importancia superior a la de la emoción pura. En su concepción, pues, los sentimientos se reducen a otras tantas maneras diferentes de encauzar el flujo de la energía psíquica, de canalizarlo, liberarlo y reorientarlo oportunamente. Son, ante todo, reguladores de la acción.

La tristeza, por ejemplo, es una conducta de repliegue sobre sí después de un fracaso, pero que implica un dinamismo interior. Se la puede asimilar a una fase de convalecencia psíquica en la que la energía, caída momentáneamente por debajo del mínimo aceptable para las exigencias de la vida social, se vuelve a acumular poco a poco para un retorno posterior hacia el mundo de la acción. En el registro de la alegría, Janet fue el primero en describir, bajo el nombre de «actividad de triunfo», una cierta forma muy específica de alegría exuberante que él asimila a una liquidación rápida de las fuerzas sobrantes, una vez alcanzado el objetivo para el que habían sido reunidas.

De todo esto se desprende una consecuencia muy importante: los sentimientos, que no tienen su fin en sí mismos, tienden a debilitarse, a desaparecer en última instancia en la medida en que se acercan a los objetivos para cuyo logro se habían desplegado. Janet se refiere aquí explícitamente a un modelo físico de tipo homeostático (*feed-back*): «Los sentimientos son una regulación de las fuerzas psicológicas, y toda regulación tiene por efecto, cuando es perfecta, suprimirse a sí misma, o al menos suprimir sus manifestaciones más importantes. Una estufa de temperatura regulada, una máquina con regulador de velocidad mediante un volante, no presentan ya diferencias de temperatura, ni grandes variaciones de velocidad, pues las irregularidades son compensadas inmediatamente por el regulador o por el volante, y éstos no tienen sino una acción muy pequeña, apenas perceptible»[188]. A partir de ahí, resulta muy fácil oponer el hombre normal, del que Janet afirma que no presenta más que «esbozos de sentimiento»[189], al enfermo mental definido por la alteración de su homeostato psíquico interno.

Un tema en particular atraviesa *De l'angoisse à l'extase* como un leitmotiv: el de la alegría incorrecta, errónea, inoportuna, incongruente, «enorme» (¡fuera de las normas!) y, por decirlo todo, patológica. Parecería que a los ojos de Janet los arrobamientos profundos, a los que él no tiene acceso, de un sujeto como Madeleine, catalogada, por otra parte, de una vez por todas, como enferma mental, tuvieran algo de inconveniente e inaceptable. A primera vista, los criterios de juicio que él utiliza parecen simples y claros. La alegría tiene un significado funcional muy preciso, el de procurar a la energía psíquica movilizada con vistas a una tarea dada, y no enteramente gastada en el momento en que esa tarea llega a ser realizada, una especie de distracción o de exutorio a través de una gesticulación más o menos desordenada: risas, bromas, saltos de alegría, etc. Ahora bien, en las

alteraciones del humor por las que, entre otros síntomas, se traduce la enfermedad mental, se observa que esa gesticulación triunfal, especie de danza de guerra simbólica, se realiza en el vacío, por sí misma, como si constituyera un fin en sí. Está entonces fundamentado hablar de una alegría fuera de lugar, ilegítima, inmerecida, en todo caso prematura: puro despilfarro de energía, anunciador de derrotas y desilusiones futuras. El pasaje siguiente resume bastante bien la concepción de Janet: «La alegría no es siempre correcta, no corresponde siempre a un aumento real de facultades, a una creación real. Puede ser errónea, y simplemente aparece cuando el hombre se conduce como si hubiera logrado una victoria y cuando esta conducta de triunfo, verdadero o falso, libera fuerzas bien o mal utilizadas [...]. La alegría no está siempre ligada al buen uso de esta energía sobreabundante y consumida, no consiste siempre en una mejora de la salud, en recuperaciones o en creaciones. Hay desviaciones irregulares y fortuitas, hay un despilfarro de esas fuerzas que es igualmente característico de la alegría»[190].

Hay algo de paradójico en hablar de alegrías falsas y engañosas. Volvemos a encontrar aquí ese punto ciego en el pensamiento de Janet en función del cual la evidencia inmediata de la alegría y del sufrimiento es reconocida unas veces como el único criterio posible de apreciación de los valores, y es rechazada, otras, en beneficio de una ideología de la eficacia social. Tratándose de Madeleine y de sus alegrías extáticas, Janet desarrolla de hecho dos discursos distintos. En ciertos casos, se abstiene de denigrar esas alegrías en sí mismas, pero insiste en su coste afectivo a largo plazo: son como fiestas espléndidas que la pobre enferma se da a sí misma cuando, en realidad, no tiene ningún éxito mundano particular que celebrar. En tales casos, pues, la cuenta será dura de pagar. Concretamente, esto se traducirá, en un plazo más o menos breve, en una recaída en las angustias del «estado de tormento». En realidad, por moralizante e incluso mercantil que sea, este tipo de discurso puede ser comprendido en última instancia en un sentido aceptable por el propio místico. Más adelante tendremos ocasión de subrayar que la dinámica interna de la vida mística no favorece la búsqueda sistemática de éxtasis cada vez más sublimes, sino que conduce más bien a una cierta quietud uniforme completamente compatible con la participación en la existencia social y en sus vicisitudes. Es, por otra parte, lo que la propia Madeleine reconoce desde la época de la Salpêtrière, durante sus «estados de equilibrio», y sobre todo en las cartas que dirige a Janet, una vez ha regresado con su familia, en el curso de los quince últimos años de su vida[191].

Pero, en la lectura de otros pasajes, se percibe que sus quejas contra la alegría mística son más profundas y traducen un presupuesto metafísico esencial: aquel según el cual la afectividad estaría desprovista de poder revelador propio, de manera que los valores gnoseológicos de lo verdadero y lo falso se practicarían en el interior de su esfera. En otras palabras, una alegría podría ser declarada falsa o irreal si las representaciones intelectuales con las que se encuentra asociadas en la mente de quien siente esa alegría se demostrasen falsas. Y eso es lo que hace Janet cuando alega el carácter ilusorio de la impresión de omnisciencia a menudo asociada al éxtasis –y se trata aquí de un fenómeno ampliamente atestiguado e indiscutible– para extender ipso facto, por un deslizamiento imperceptible, esa noción de irrealidad a la alegría extática misma. Así procede, por ejemplo, en el siguiente pasaje: «La alegría es más bien rara en la vida, llega después de esfuerzos y éxitos y la creemos unida a un perfeccionamiento de la vida. Es muy difícil, ante una persona que tiene tal sentimiento de intelección, que está tan segura de que comprende todo y que goza tan admirablemente, no dejarse sugestionar, no tratar de simpatizar con esa alegría para sentirla un poco, y no admirar ese pensamiento que envidiamos. Nos resulta difícil aplicar en este momento el principio que nos recomendaba Charcot para el estudio de los neurópatas: *Nil admirari*. Hemos de hacer un esfuerzo para comprender que la alegría no tiene siempre el privilegio de ser razonable y correcta, que hay alegrías falsas y alegrías patológicas y que un individuo no tiene siempre una inteligencia superior simplemente porque se imagine que comprende todo»[192].

En resumen, a pesar de sus exageraciones y de sus prejuicios, el *opus magnum* de P. Janet marca una fecha capital en la historia de los estudios consagrados al misticismo. Nunca se había puesto de manifiesto de manera tan convincente el parentesco profundo de los fenómenos extáticos y los psicopatológicos y la ausencia de toda solución de continuidad de un extremo del espectro al otro[193]. Pues si Madeleine está próxima, sin saberlo, a algunas grandes santas del catolicismo, lo está también a innumerables figuras anónimas que pueblan las páginas de ese gran tratado, enfermas a menudo afectadas más gravemente que ella pero a quienes raramente faltaron al menos algunas bocanadas fugitivas de beatitud o la pequeña chispa, el aura de un sentimiento de extrañeza al mundo: místicas abortadas que son a Madeleine lo que ella misma es a Teresa de Ávila o a Catalina de Génova. Y lo que Janet destaca igualmente, aunque más bien a su pesar, es que la división de individuos anómalos en psicópatas y mís-

ticos refleja ante todo la acogida que les reserva la sociedad, según que esté o no atenta a su discurso y favorezca o ponga trabas a su inserción[194].

En cuanto a sus límites, son los de su época y, más todavía, los de su medio profesional. En efecto, en ningún momento se le ve poner en tela de juicio a la institución psiquiátrica, como tampoco los valores de orden, de control de sí y de eficiencia con la misma vara de medir con la que juzga a los individuos anómalos, con la que mide sus diversas deficiencias y los etiqueta como enfermos mentales. Y las relaciones que él es uno de los primeros en efectuar entre místicos y psicópatas llegan, en la mayoría de los casos, a poner la forma de experiencia propia de los primeros por encima de la que caracteriza a los segundos. Nunca parece sospechar que unos y otros podrían poseer una lucidez particular y una muy valiosa capacidad de «interpelar» al orden existente poniendo en tela de juicio el carácter absoluto de sus valores y sus jerarquías.

Estamos, pues, autorizados a preguntar por su grado real de comprensión del fenómeno místico. Sea cual sea la benevolencia, a menudo teñida de condescendencia, de que da prueba hacia Madeleine, es claro que un aspecto al menos de su experiencia, tal vez el más importante, se le escapa por completo. Se trata de la relación esencial del sufrimiento y la beatitud. Sin duda está atento a la dialéctica que conduce a su paciente del estado de tormento al de consolación. Y hemos visto que trataba de dar cuenta de ello en términos de agotamiento psicológico extremo. Pero se encuentra también en ella la coexistencia del sufrimiento y la alegría, y, sobre todo, la conversión directa, la *transmutación* del primero en la segunda. Esto se produce especialmente cuando medita en la Pasión de Cristo. Y ahí, ante ese «disfrute poco inteligible» (vol. I, pág. 92), Janet queda desarmado. Tan sólo la presencia de un elemento intelectual común a los dos estados –un sistema de «creencias completas e inmediatas» (vol. I, pág. 352)– parece proporcionarle un principio de respuesta.

Pero la verdadera respuesta está en otra parte, y Madeleine se la sugiere en diversas ocasiones, sin que él pueda o quiera aceptarla. Es desapareciendo por completo, sacrificando sus gustos y desagrados, sus opiniones, sus proyectos, y abandonando incluso el sentido de su dignidad personal, como ella pasa, a veces de un segundo a otro, del estado de tormento al estado de consolación[195]. Se hunde en la beatitud en el mismo instante en que consiente a su propia abyección. Así se podría formular la paradoja mística que aquí tratamos de esclarecer.

Tercera parte

Afectividad y absoluto

Everything is neutral; you qualify good and bad*.
Swami Prajnanpad

* Todas las cosas son neutrales; tú pones el calificativo de «bueno» y «malo».

1
El enigma de la beatitud

Surja espontáneamente, de improviso, o sea inducida por medios más o menos artificiales, la forma de experiencia mística calificada por nosotros de «salvaje» implica siempre una nota afectiva fundamental: la de una alegría sin medida, gratuita y portadora al mismo tiempo de la misteriosa certeza de que «todo está bien». Semejante felicidad parecerá, a primera vista, extraña en más de un aspecto. Ese tipo de rapto, en efecto, sorprende menos cuando, insertándose en una perspectiva religiosa determinada, viene a coronar un camino definido, hecho de oraciones, sacrificios, meditaciones, etc. Largamente esperado, con una alternancia de confianza y de duda, preparado por una intensa movilización de toda la persona, su llegada suscita un arrobamiento cuya inmensidad se corresponde con la medida o la desmesura de los esfuerzos desplegados. Además, en una vía teísta clásica, el místico está naturalmente dispuesto a describir las peripecias de su itinerario espiritual en el lenguaje del amor humano, utilizando todos los recursos de ese lenguaje y suscitando de paso las emociones específicas que le están asociadas. ¿No existe desde siempre la nostalgia de un Amado supremo, del que antaño se había estado próximo pero del que uno se habría alejado, por su propia culpa, hasta el punto de desesperar de volver a verle un día? Y allí donde, por milagro, se produce el encuentro, surge todo el *pathos*, viejo como el mundo, del retorno y el reencuentro. Lo que debía estar unido desde toda la eternidad, pero que una extraña maldición mantenía separado, llega por fin a reunirse: sublimes «Nupcias espirituales» que la alegría mística pregona.

Pero en el marco de la mística salvaje no se encontrará la aplicación de esos esquemas, al menos de forma directa. En efecto, muchos de los sujetos cuyo testimonio hemos examinado eran agnósticos o ateos. Y en cuanto a los que se adherían, de cerca o de lejos, a una confesión religiosa determinada, no habían manifestado hasta ese momento ningún fervor particular. Su escasa fe se ha visto mucho más conmocionada que confirmada por su experiencia, de manera que a veces llegaron pura y simple-

mente a abandonarla, a veces a lanzarse a la búsqueda de un nuevo Credo, a veces a remodelar de arriba abajo sus antiguas y más o menos rutinarias creencias religiosas. Para los místicos «religiosos», la alegría viene a coronar una búsqueda amorosa que le confiere su significado. Para los demás, surge de entrada, de forma abrumadora, inexplicable. Por otra parte, hemos constatado que su experiencia se produce casi siempre en un contexto de desadaptación al mundo, de extrañamiento, incluso de desconcierto... Ahora bien, esas situaciones parecen, suponiendo que las condiciones no varíen, más aptas para suscitar angustia que alegría. Quizá debamos plantearnos la hipótesis de que esas circunstancias, en principio desfavorables, actúen neutralizando o desorganizando ciertos mecanismos psíquicos de «atención a lo real» cuyo coste de funcionamiento, por decirlo así, sería justamente la ocultación de una alegría latente, supramundana y consubstancial a la esencia misma del sujeto. Sin embargo, el mecanismo de esa operación está, de momento, perfectamente oscuro.

Por su parte, la explicación freudiana del sentimiento oceánico como reviviscencia del narcisismo primario no podría contribuir de ninguna manera, sea cual fuere su interés, a la solución de este enigma. Para poder desempeñar ese papel, el narcisismo primario debería ya implicar por sí mismo esa alegría inmutable, intemporal, que se encuentra en el sentimiento oceánico. Pero ¿cómo podría ser así? Definido como la indistinción primitiva del Yo y el no-Yo, parece desprovisto de instancias y, por tanto, extraño a cualquier tema. En realidad, todavía no constituye un «aparato psíquico». Ahora bien, para Freud el placer, la alegría y lo agradable en general no hacían sino señalar a la conciencia la resolución más o menos completa de las tensiones sobrevenidas en el interior del aparato psíquico. La idea de una alegría fundamental, no reactiva, no ligada a los acontecimientos, sino al ser mismo del sujeto, se inscribe mal en su horizonte especulativo[196]. El recurso al narcisismo primario equivale a la confección de una especie de «relato de los orígenes» que desplaza el misterio de la alegría inmotivada hacia un mítico *in illo tempore*, pero no lo aclara en absoluto. Observaciones del mismo orden se aplicarán a las tentativas de interpretación neurofisiológica de la experiencia mística en general. Suponiendo que fuera posible reconducir ésta hacia fenómenos como, por ejemplo, el «aura» anunciadora de una crisis epiléptica, habría todavía que preguntarse por la presencia de la beatitud en el aura misma. ¿Qué significan esas bocanadas de alegría pura asociadas al desencadenamiento de una perturbación profunda de las funciones cerebrales?

Pero todas esas dificultades proceden, quizá, de que la noción misma de mística salvaje conlleva su problemática. Hasta aquí, hemos creído que podía mantenerse, en lo esencial, fuera de la esfera de lo religioso, con el pretexto de que nada en su contenido manifiesta ni remite a categorías propiamente religiosas. Ahora bien, podría ser que esta ausencia de referencia, lejos de traducir la autonomía de un dominio específico de experiencia, no reflejara en realidad sino las incertidumbres y las insuficiencias de la mística salvaje frente a las místicas religiosas, que serían las únicas que representaran su forma consumada, la «verdad» en el sentido hegeliano. En otras palabras, no debemos excluir a priori la posibilidad de que la mística salvaje dependa, sin saberlo, de esas espiritualidades que gozan de un estatuto responsable y de que sólo accedan a un principio de inteligibilidad a través de los paradigmas encarnados por estas últimas.

Esta dependencia se dejaría concebir de dos maneras diferentes, pero no necesariamente excluyentes. Desde una perspectiva histórica, la mística salvaje puede ser identificada con la forma truncada o degradada, aunque vivaz, que una elevada espiritualidad tiende a asumir cuando el juego de diversos factores –políticos, institucionales, culturales, etc.– ha provocado el desmoronamiento de su superestructura teológica. Ya hemos emitido la hipótesis de que la floración de la mística salvaje en Occidente, a partir de finales del siglo XIX, se explicaba en gran parte por una cierta decadencia histórica, o, al menos, un eclipse, del cristianismo heredado de siglos anteriores. El epíteto «salvaje» designa entonces lo que ha vuelto al estado salvaje. Pero la misma noción de retorno supone una especie de anterioridad de derecho del estado al que se vuelve. De ahí una segunda concepción que viene a corregir y a la vez a completar a la primera. La mística salvaje puede ser entendida también como ese nivel particular de experiencia al que el espíritu humano entregado a sus propios recursos, es decir, privado del auxilio de una inspiración sobrenatural, es capaz de alzarse. Se llama entonces «mística natural» y se ve desvalorizada en relación con una «mística sobrenatural» de la que la separaría un abismo infranqueable por el mero esfuerzo humano, dándose por supuesto que se requiere para ello una iniciativa divina, una u otra forma de Gracia. Si es realmente así, la mística salvaje se reduce a una especie de zócalo, a una invariante, presente sin duda en la base de todas las grandes construcciones teológicas, pero incapaz, en razón de su monótona simplicidad, de iluminar los procesos más avanzados en el ámbito espiritual. Desde el punto de vista del conocimiento del fenómeno místico en ge-

neral, su estudio presenta entonces un interés muy limitado: el del reconocimiento de un callejón sin salida del que no queda sino volver a salir una vez que se ha explorado su fondo. Quizás, en efecto, nos hemos extraviado desde el principio al pretender explicar lo superior por lo inferior, cuando sólo el planteamiento inverso estaría justificado.

Y, sin embargo, un mínimo de reflexión bastará para eliminar esta objeción y mostrar que la vía «descendente», ideal de derecho, es impracticable de hecho. En efecto, desde el momento en que aceptamos colocarnos en el terreno de la historia de las religiones, nos vemos enfrentados a una complejidad que parece desafiar cualquier esfuerzo de clasificación. Las tradiciones místicas concretas, históricas, especialmente las desarrolladas en el seno de lo que se ha convenido en denominar las «grandes religiones», se presentan a nosotros bajo los rostros más diversos. De un universo religioso a otro, todo o casi todo difiere: la misma concepción de la experiencia mística, el grado de importancia que se le concede, especialmente en materia soteriológica, su relación con el contenido supuestamente revelado de la religión así como con las normas éticas preconizadas por ella, sus modos de expresión, sus vías de acceso y sus técnicas de realización, el papel y el prestigio social de la figura del místico, etc. Está claro que en el interior de toda religión, el fenómeno místico debe componérselas con textos autoritativos, grupos sociales dominantes, instituciones establecidas, y que, en cada caso, su desarrollo será, según modalidades siempre singulares, a la vez favorecido y trabado por la interacción de esas estructuras.

Frente a tal situación, el historiador de las religiones podrá continuar afirmando en el vacío que la mística salvaje representa tanto la forma primitiva simple de la que proceden las místicas religiosas como la forma simplificada por degradación en la que éstas se resuelven en su decadencia, pero será incapaz de dar cuenta del doble paso de la una a la multiplicidad de las otras y de estas últimas a la primera. Y será así al menos mientras se obstine en poner entre paréntesis el sentido inmanente de la mística salvaje y acepte tácitamente reducirla a un conjunto inerte de «hechos psíquicos» que sólo una luz venida de otra parte y de más arriba sería susceptible de alumbrar. En la práctica, sin embargo, la aporía se resolverá de dos maneras, ambas muy simples pero, a decir verdad, tan poco satisfactorias la una como la otra.

Puede ser, en efecto, que se tome como referencia absoluta la versión particular de la mística representada por una determinada corriente reli-

giosa o figura espiritual ilustre. La elección habrá sido entonces dictada por factores contingentes: afinidades personales, encuentros, influencia de la época y del medio, etc. A partir de ahí, se abre de hecho una doble posibilidad de reconstruir la mística salvaje como el último resultado de un cierto número de «sustracciones» efectuadas sobre la Norma y considerar las otras místicas religiosas como la serie de formas intermedias que marcan las etapas de ese proceso de reconstrucción/deconstrucción. Ese método, debido al carácter esencialmente arbitrario de su punto de partida, no es racional más que en apariencia. O bien –segunda vía posible– se rechazará, por deseo de neutralidad y objetividad, el privilegiar cualquiera de las formas históricas de la mística. Pero habrá que limitarse entonces a una descripción puramente exterior del fenómeno y de su diversificación a través de las culturas y las épocas. Del inventario cada vez más completo de las escuelas, de las sectas y de sus debates, de una caracterización cada vez más precisa de las técnicas y los lenguajes místicos, considerados en su formación y en su evolución, jamás podrá brotar ninguna intuición referente al sentido y el valor de ese fenómeno. La «deducción» de un contenido propio de la mística salvaje sería sin duda posible sobre esas bases, pero no ofrecería entonces más que un interés muy limitado, el de la deducción empírica, más allá de las variaciones históricas del fenómeno, de su común denominador, especie de invariante formal de extensión máxima, pero de comprensión mínima.

A decir verdad, esta primera dificultad no es más que el indicio de la presencia de otra, mucho más fundamental. Supongamos, por ejemplo, que tuviéramos que tratar con un único universo religioso, sea porque de hecho no exista más que uno solo, sea porque una feliz Providencia nos haya mantenido oculta la existencia de otros. Nuestro intento de interpretación del fenómeno místico tropezaría, pronto o tarde, con la misma barrera. En efecto, hemos constatado en numerosas ocasiones que una cierta alegría serena, una cierta exultación interior de sentirse reconciliado de una vez por todas con el curso de las cosas, estaba en el centro mismo de la experiencia, mientras que el comprender, el *intellegere* propiamente dicho, permanece en su periferia, como una explicitación más o menos superflua (a través de juicios del tipo «todo está bien») de lo que es inicialmente experimentado en el fondo del corazón. Ahora bien, la alegría mística es caprichosa hasta el más alto grado. Ningún medio, profano o religioso, ninguna técnica, tiene la capacidad de producirla con certeza. Algunos la esperan vanamente durante toda su vida, mientras que

puede inundar de improviso el alma en apariencia menos preparada para acogerla. Esta ausencia de causa y de motivo, esta gratuidad, constituye un verdadero desafío para la razón.

En un primer momento, recoger el desafío equivaldrá a preguntarse por los motivos ocultos de esa alegría. Ese motivo estaría representado, por ejemplo, por los beneficios libidinosos ligados a una regresión a estadios primitivos del desarrollo de la psique. Creemos que ya hemos tratado como merece esta interpretación que presupone lo que tiene que explicar, a saber, el carácter beatífico del narcisismo primario. Pero existe otra vía, la vía teológica. Ésta consiste en lo esencial en buscar la inteligibilidad de la alegría mística en el amor humano, tomado como modelo e hilo conductor, y en construir en lo invisible todo un sistema de relaciones entre el alma individual y una cierta Persona, a la vez supremamente digna de amor y supremamente amante. La vida mística, con sus múltiples peripecias, sus noches oscuras y sus travesías del desierto, sus inspiraciones, sus visitaciones y sus triunfos, se identifica entonces con la relación pasional del alma humana con ese Amante divino dispuesto a colmarla más allá de toda medida con tal de que ella se abandone a Él sin reservas. Este esquema, bajo innumerables variantes, domina desde siempre la mística cristiana, así como la del islam. Prevalece igualmente –cosa menos conocida– en amplios sectores del hinduismo[197]. Su importancia histórica no puede, pues, ser sobrestimada, tanto más cuanto que, en muchos casos, no es únicamente una creación de teólogos que reflexionan a posteriori sobre el fenómeno místico, sino que es igualmente compartida por los espirituales mismos cuando describen e interpretan su propia experiencia. Y, sin embargo, de cierta manera, este juego de asimilaciones no hace sino volver a llevar la dificultad un poco más allá.

Aun admitiendo –lo que no es necesariamente evidente– que el amor humano colmado represente la mejor aproximación mundana, el mejor modelo empírico de la alegría mística, quedará todavía por preguntarse de dónde le viene esa felicidad de la que es portador y qué es esa felicidad tomada en sí misma. En otras palabras, nos tropezamos aquí con un cierto lenguaje o, más bien, con una cierta codificación de la experiencia espiritual que, con el pretexto de ponerse al servicio de nuestros intentos de interpretación, los encierra en límites trazados de antemano. Los trabajos consagrados a la mística –monografías, ediciones de textos, estudios comparativos, etc.– se han multiplicado desde hace un siglo, sin que, sin embargo, sea posible afirmar que nuestra comprensión del fenómeno místi-

co haya progresado realmente, digamos que desde W. James. La razón de ello es que, prisioneras del código o de los códigos dominantes, las interpretaciones mejor argumentadas están, por decirlo así, condenadas a deslizarse por la superficie del fenómeno. Ciertamente es deseable, si no siempre posible, delimitar mejor la personalidad de los místicos, las circunstancias de su formación y el desarrollo de su historia individual, identificar mejor las fuerzas sociales que actúan a su alrededor, inventariar con una exactitud superior el vocabulario religioso de su tiempo y de su medio, reconstruir con una precisión aumentada el trasfondo teológico de los debates en los que pudieron estar mezclados, etc. Todo esto es muy valioso, pero en absoluto decisivo, en la medida en que el corazón mismo de la experiencia no es objeto de ningún cuestionamiento radical.

Si queremos que la mística deje de ser solamente el objeto de un saber extrínseco, siempre finalmente de orden filológico o histórico, si queremos en particular que su contribución ilumine y fecunde la reflexión filosófica, no tenemos otra elección que el rechazo metodológico, la puesta entre paréntesis provisional de esos esquemas interpretativos listos para su uso a través de los cuales se presenta a nosotros, especialmente en sus formas clásicas, ligadas a las construcciones teológicas de las grandes religiones. Esta opción metodológica no encierra ningún desprecio de los códigos y los lenguajes tradicionales. Nos proponemos, por el contrario, volver a ellos en una fase posterior, pero esta vez con conocimiento de causa. Poner entre paréntesis los códigos teológicos de las grandes religiones implica solamente que su inmenso valor no se dejará apreciar plenamente más que mediante un rodeo previo, el representado por un análisis metodológico que se esfuerce en recuperar en el estado naciente el sentido vivido, inmanente, de la alegría mística, por tanto, en primer lugar, de la alegría sin más, y, a través de ella, de la experiencia afectiva en general. Existe verdaderamente un enigma de la beatitud –como también del sufrimiento–, pero no se resolverá contentándose con señalar lo supuestamente «bien conocido» de ciertas formas de experiencia, profanas o religiosas, en las que se la considera, sin duda con toda justicia, eminentemente presente.

2
Sentir y comprender

Para cualquiera que trate de recuperar el sentido original de la afectividad, la primera trampa que hay que evitar es tal vez la del lenguaje. El término *affectus* –derivado de *ad-ficere*: «ejercer una acción sobre»– implica en efecto la idea de una modificación introducida a la fuerza en un sujeto que, sin duda, se prestaba a ella pero en sí mismo no la requería. Aplicado a la conciencia, el término sugiere que ésta sería en sí neutra, indiferente, pura mirada proyectada sobre los seres y las cosas, pero que, al mismo tiempo, el mundo exterior, por medio de los sentidos, ejercería sobre ella una cierta violencia, suscitando en ella la serie de trastornos que se reagrupan bajo la denominación general de «emoción». La afectividad se definiría así como el conjunto de modificaciones perturbadoras sufridas por una conciencia esencialmente representativa, una conciencia en la que el *intellegere* constituiría la esencia y el *sentire* solamente el accidente. Sin embargo –y sin excluir el deber de restablecer *in fine*, con un alcance, a decir verdad, completamente diferente, la idea de una conciencia fundamentalmente neutra–, conviene denunciar en primer lugar la ilusión intelectualista vehiculada por el uso de tal terminología.

A decir verdad, si la conciencia humana se redujera a un poder general de representación y de intelección –*mens sive ratio*–, no podríamos acceder nunca al conocimiento del más mínimo objeto. Es así porque los conocimientos no se dejan asimilar, en ningún ámbito, a datos inertes que bastaría registrar como se recogen las piedras del camino para meterlas en una bolsa. En su forma originaria, al menos, se presentan como *respuestas* que el razonamiento, la experiencia, o alguna combinación de los dos, dan a *preguntas* que deben haber sido formuladas previamente, aunque sea de modo implícito. Y lo que es cierto de su adquisición primitiva se aplica igualmente a su transmisión, en cualquier forma que se produzca. Si no acepto repetir en mi pensamiento las mismas preguntas que el inventor de tal idea, ley o teorema se planteó inicialmente a sí mismo en el pensamiento y recorrer con él las sucesivas etapas de lo que fue su itinerario intelectual, nunca haré otra cosa que memorizar fórmulas muertas y,

para mí, vacías de sentido. Correlativamente, el criterio del conocimiento vivo o en acto –es decir, capaz en todo momento de retransformarse en acto concreto de intelección– es su capacidad de interactuar con el conjunto del saber constituido, por ejemplo a través de las contradicciones aparentes que puede suscitar su toma en consideración, para volver a lanzar nuevas preguntas y preparar así la conquista de nuevas zonas del saber. La curiosidad intelectual, el interés especulativo, aparecen así como el alma misma del conocimiento, de su desarrollo indefinido y de su preservación a través del tiempo.

Un superordenador en el que, por hipótesis, se hubiera hecho entrar todo el conocimiento actual en matemáticas no obtendría nada de él..., a menos, por supuesto, que hubiera sido programado por un ser humano con vistas a una investigación definida. No habiéndose propuesto por sí mismo ningún problema, permanece, ante los que el hombre le impone, sin ninguna expectativa particular, sin curiosidad por el resultado. La secuencia de las operaciones podría quedar interrumpida en cualquier momento por cualquier incidente, como un corte de corriente, etc., sin que la máquina (¡salvo en la ciencia ficción!) lo sienta como un proceso incompleto. En efecto, sean cuales fueren sus prestaciones en materia de cálculo, le falta lo esencial, a saber, la sombra de algún interés por las operaciones de las que es sede o soporte, pero no, hablando con propiedad, autor. Consideramos esa falta de interés como una expresión particular de su naturaleza de autómata no pensante. Pero se puede invertir la proposición y preguntarse si el carácter ciego, inconsciente, de su funcionamiento no se derivará directamente de su incapacidad para proyectarse en el futuro proponiéndose objetivos.

No obstante, ¿basta esto para poner en duda la independencia de principio de la conciencia intelectual y subordinarla a la conciencia afectiva? Si el conocimiento en general no es posible más que sobre un fondo de interés, ¿no se trata aquí de un interés puramente intelectual, de una curiosidad de orden ante todo teórico o especulativo, diferente de toda la extensión del firmamento de pasiones y deseos que definen propiamente el dominio de la afectividad? Sin embargo, ¿qué entendemos exactamente por «interés puramente intelectual» sino un interés totalmente extraño a las necesidades del cuerpo y a las pulsiones que las expresan? ¿Es tal cosa posible? ¿Es concebible?

Éste es el momento de recordar que el resorte interno de la curiosidad intelectual no puede en ningún caso ser de naturaleza puramente intelec-

tual. Se cree así de ordinario porque se confunde ese resorte con aquello sobre lo que se apoya o se agarra, a saber, una cierta armadura nocional, un entorno de ideas aceptadas a través de una actividad teórica anterior. En matemáticas, por ejemplo, las interrogaciones nuevas parecen dictadas por la estructura misma del saber adquirido, o, más bien, por los fallos que se perfilan en esa estructura. Se pregunta así cómo trasponer a otras ramas de las matemáticas un resultado obtenido en una rama particular, cómo extender al continuo y al infinito lo que ha sido demostrado de lo discontinuo y lo finito, cómo «reducir» un sistema de axiomas, aumentar la potencia de un algoritmo, generalizar nociones como las de número, espacio, función, etc. Pero ¿de dónde proceden, a su vez, esos planteamientos? De la necesidad de hacer retroceder lo indefinido, lo confuso, lo indeterminado, lo contradictorio; necesidad, en suma, de eliminar una cierta materia caótica y opaca; necesidad de orden, de claridad, de coherencia, de unidad; voluntad de no tener ya enfrente existentes brutos -aunque sean seres matemáticos sustraídos a la intuición sensible— que lanzan algo así como un desafío; necesidad de disolverlos en la luz de la conciencia, de asimilarlos.

Ahora bien, que lo caótico valga menos que lo ordenado, lo confuso que lo claro, lo incompleto que lo completo, lo contradictorio que lo coherente, etc., este postulado de toda ciencia es un prejuicio, es decir, la expresión de una opción sin duda consubstancial a la ciencia, condición de posibilidad de la ciencia, pero siempre, justamente, realizado de modo tácito, antes del despliegue efectivo del conocimiento y como para abrirle el camino. Ponemos así de manifiesto la presencia, bajo la actividad científica, incluso en matemáticas o en lógica, de una especie de basamento hecho de juicios de valor que, en la medida exacta en que definen su proyecto fundamental, la gobiernan a sus espaldas[198]. De todo esto se desprende claramente que la *libido sciendi* no es más que una forma particular, sin duda privilegiada, de la *libido* en general, y que la conciencia intelectual, lejos de poder pretender cualquier autonomía de principio, se basa en la conciencia afectiva como condición de posibilidad. Esto no significa solamente que un hipotético ser inteligente pero desprovisto de toda afectividad no pudiera, por falta de motivación, lanzarse a una empresa gnoseológica cualquiera. Más profundamente, la afectividad, con su inevitable dimensión de parcialidad, está en el centro mismo del acto de comprender, en el sentido de que una conciencia perfectamente neutra e inaccesible a toda consideración de valores se limitaría a dejar las cosas en

el estado en que se presentan a nosotros, es decir, en su estar-allí inerte, su dispersión y su facticidad. Sólo los seres cuya polaridad de «mejor» y «menos bueno» constituye la ley de funcionamiento pueden ser portadores de un proyecto cualquiera, incluido el del respeto absoluto de la objetividad en el conocimiento[199]. Y toda la extrañeza de la situación está ahí: lo que constituye la condición misma de posibilidad de los procesos del espíritu, su motor interno, su «apertura», aparece, según las exigencias de la racionalidad, como un desequilibrio, una asimetría, un prejuicio injustificable..., algo que los procesos del espíritu, si un día pudieran lograr que la experiencia fuera totalmente inteligible, tendrían vocación de eliminar.

Sobre la base de esta primera conclusión, se abre paso la posibilidad de poner en duda la concepción corriente del afecto como lo que, desde el exterior, vendría a traer el trastorno –un trastorno en un principio desprovisto de significado– en una conciencia representativa neutra y serena. En efecto, desde el momento en que la asimetría de lo «mejor» y lo «menos bueno» desempeña el papel de la diferencia mínima de potencial que permite que la corriente de la conciencia circule, el postulado de una neutralidad fundamental de la conciencia parece una hipótesis gratuita, y el primado del *intellegere* sobre el *sentire* parece que deba ser invertido. Tal inversión, sin embargo, con las consecuencias que entraña, podría tal vez evitarse todavía, pero con una condición: que esos juicios de valor elementales que estructuran la conciencia y la guían en todos sus caminos puedan ser ellos mismos reducidos a puras decisiones racionales. Conviene, pues, mostrar que no puede ser así.

Debemos en primer lugar distinguir la forma general de esos juicios de valor de sus contenidos particulares. La variabilidad infinita de las cosas que los hombres concuerdan –o, más bien, no concuerdan– en considerar buenas o malas se impone como un hecho. Sin embargo, eso no basta para invalidar la hipótesis intelectualista, pues ésta siempre puede apoyarse en una teoría «socrática» del mal-ignorancia: existiría de hecho un orden objetivo de valores, pero la mayor parte de los hombres, por falta de información o discernimiento, no lograría conocerlos o no llegaría a ese conocimiento más que en una débil medida. Más decisiva, en cambio, es la pregunta referida a la forma misma de esos juicios, es decir a su carácter dicotómico.

La ilusión según la cual lo «mejor» y lo «menos bueno» –o, si se quiere, lo «bueno» y lo «malo»– serían de derecho íntegramente analizables por la razón y se remitirían a variedades particulares de verdadero y falso

se explica por el contexto que rodea de ordinario la formulación de los juicios de valor. Casi siempre, en efecto, se trata de juicios relativos, condicionales, y cuya aparente racionalidad, precisamente, no concierne más que a la relación entre la opción elegida y un cierto estado de cosas cuyo carácter deseable se presupone. Si antes de dirigirme de París a Estrasburgo, por ejemplo, decido hacer el viaje en tren («por la comodidad»), o en avión («por la rapidez») o en coche («resulta más económico»), mi elección presenta en cada ocasión una cierta apariencia de racionalidad, pero queda completamente por confirmar. Ninguno de los motivos invocados a favor de una u otra opción puede pretender constituir un fin en sí mismo: ni el ahorro de tiempo, ni el cansancio evitado, ni el menor coste del viaje. Esas diversas ventajas no valdrán más que por lo que a su vez hagan posible: llegar a tiempo a determinada cita, llegar en buena forma física, efectuar un determinado gasto, etc., cosas todas cuyo valor e interés dependerán del uso que se haga de ellas..., etc. En efecto, yo puedo anular retroactivamente la racionalidad de una determinada opción por la explotación aberrante de las posibilidades que me haya abierto, posibilidades «peligrosas» que otra opción, menos racional a primera vista, me habría evitado. Igualmente, retrocediendo en el tiempo, la «obligación» que creo tener de hacer ese desplazamiento no es nunca –salvo en el caso límite de una coacción física– absoluta. Si, por lo tanto, lo emprendo, es porque cuento con sacar de él ciertas ventajas –o evitar gracias a él ciertos inconvenientes– de orden profesional, personal, familiar, etc. También en este sentido la racionalidad de mi conducta depende del carácter auténtico, o inauténtico, de los «bienes» a los que me acerque.

Conclusión: o bien todos nuestros juicios de valor flotarán eternamente en lo hipotético, o bien las cadenas de mediaciones deben permitir remontarse a un primer término, a un *Anhypothetôn* que valga absolutamente por sí mismo, y no por lo que haga posible después. Tal remonte, sin embargo, no es asimilable a un proceso de la razón. En efecto, la razón, cualquiera que sea el lugar de la cadena en que actúe, se limita siempre a examinar las condiciones del encadenamiento, su realidad, su grado de necesidad. En ninguna parte pone por delante la menor consideración de valor. Esta indiferencia a los valores no puede, sin embargo, pasar por un fallo de la razón, pues ésta no hace más que reflejar su estructura interna. La razón, que no funciona más que a golpes de «porque», puede y debe formar la noción de una Causa Primera. Ése es, según Kant, todo el contenido posible de la «teología racional». Es incapaz, por el contrario,

de poner al día la esencia de esa Causa Primera determinándola paralelamente como Valor supremo. Para hacerlo tendría que enunciar las condiciones de posibilidad de ese Valor, es decir, fundarlo o justificarlo a partir de algo distinto a él mismo –una necesidad de orden lógico, por ejemplo–, lo que equivaldría a negar la idea misma. Lo que vale por sí mismo, hablando en términos absolutos, no permite ser demostrado en tanto que tal. No puede sino mostrarse directamente, según un modo de revelación, sin duda completamente extraño a la evidencia racional, pero que no se podría sin embargo calificar de irracional, puesto que la razón es al menos capaz de percibir el carácter estructural de su propia limitación en ese ámbito. Llamaremos afectividad a ese modo de revelación en el que lo «bueno» y lo «malo» no son ya asimilados a grados de verdad, deducidos de otra cosa, planteados condicionalmente en función de otra cosa, sino que aparecen, por decirlo así, en carne y hueso, son realmente *index sui*[200]. Aquí, los valores no serán ya reemplazables por sus signos –en el sentido en que la plata, por ejemplo, funciona como signo de diversos bienes materiales–, sino que estarán presentes en cada ocasión en persona, inanalizables, irreductibles a significados intelectuales puros, irrefutables.

Que la afectividad, o el dominio de los valores en general, opone una barrera infranqueable a toda tentativa de conceptualización, lo comprenderemos aún más directamente si nos percatamos de que está estructurada por un principio de preferencia, una ley de asimetría, que no tiene su equivalente en otra parte. Lo «bueno» y lo «malo» no son en absoluto principios opuestos y complementarios, a la manera, por ejemplo, del *yin* y el *yang*. Entre ellos no hay ninguna tensión fecunda, ninguna polaridad, ninguna participación en una obra común, sino la contradicción en estado bruto[201]. Ahora bien, en todos los dominios del saber, la inteligencia no funciona sino asimilando, identificando e integrando. Allí donde tiene que plantear diferencias, no ceja hasta que no ha puesto al día las causas y condiciones que explican la presencia de esas diferencias. La contradicción, en todas partes en que se encuentre, es para ella como una herida abierta que se dedica a cerrar. En aritmética, por ejemplo, toda desigualdad es reductible a una igualdad, en el sentido de que al proponer, por ejemplo, $a > b$, planteo ipso facto un término c tal que $b + c = a$; y de este modo el signo $>$ significa simplemente que b está incluido en a, o que a viene después de b en una cierta relación de orden. En la esfera afectiva, al contrario, el signo $>$ posee un significado absoluto e irreductible. Ningún «porque» vendrá nunca a intercalarse entre lo agradable y lo desagra-

dable, o entre lo «bueno» y lo «malo», para atravesar la falla que los separa. Hay ahí un hecho singular pero que se ha vuelto banal para nosotros, en razón de su omnipresencia: «El corazón tiene razones que la razón no entiende». Pero lo que para Pascal era escándalo y obstáculo se reduce para la mayoría de nosotros a una máxima más o menos desengañada de sabiduría mundana. Y, sin embargo, como se ha intentado mostrar, es sobre ese suelo movedizo de la preferencia afectiva donde reposa el edificio entero de nuestras construcciones teóricas en todas las regiones del saber. Podemos poner toda nuestra atención en reforzar la coherencia *interna* de esas construcciones: lo impensado que subsiste en su base –en la forma de la asimetría constitutiva de todo «interés» o «proyecto» en tanto que tal– hace que su significado último, y por tanto su valor, siga siendo enteramente problemático.

Si realmente tomamos conciencia de ello, no nos obstinaremos en vano en reducir los significados vividos de lo agradable y lo desagradable a puras determinaciones conceptuales. Pero esa renuncia no representa necesariamente una dimisión, pues aquí se abre otra vía para el pensamiento. Consiste simplemente en sacar todas las consecuencias de ese carácter tajante, incondicional, no analizable de las percepciones afectivas. En otras palabras, lo que experimentamos como un fracaso –la incapacidad del concepto frente al placer, el dolor y la emoción en general– podría suponer una contrapartida positiva. En efecto, por poco que aceptemos poner entre paréntesis, en alguna medida a título de ensayo, el postulado intelectualista según el cual la oscuridad constitutiva de los afectos resultaría de ideas confusas, y mezcladas entre sí en razón de su misma confusión intrínseca, la experiencia afectiva tendrá alguna oportunidad de revelarse a nosotros *en su modo de evidencia propia.*

Y el lenguaje de los afectos es el más sencillo, el más límpido (lo agradable, el placer, la alegría, el arrobamiento se presentan ante nosotros como absolutamente buenos), no dependiente de la categoría general de las cosas buenas o subsumible bajo algún género abstracto, ya conocido y definido, del Bien, sino como encarnación de ese Bien, enseñándonos lo que es, iniciándonos a él. Y esto vale, mutatis mutandis, para lo molesto, lo desagradable, el dolor, la angustia, etc., en su relación con el Mal. Si supiéramos ver, si no buscáramos ya estúpidamente lo inteligible en una dirección en la que no tenemos ninguna posibilidad de encontrarlo, el placer más humilde –Sócrates frotando su pierna dolorida en su prisión antes de beber la cicuta[202]– como el dolor más banal serían para nosotros, uno y otro, como una

puerta abierta al absoluto o un mensaje que él nos dirige. El pensamiento, allí donde se tropieza con la roca de la alegría o del sufrimiento, ve que se le notifica que su tarea ya no es en adelante explicar y comprender, sino alcanzar a cualquier precio ese modo de experiencia que se ofrece como la vía, la verdad, la vida, y huir a toda costa de su contrario.

Sin embargo, no podemos identificar la experiencia afectiva con la experiencia del absoluto más que al precio de una profunda ambigüedad. En realidad, lo que entendemos por eso es únicamente un cierto privilegio de la experiencia afectiva *positiva* –placer, alegría, felicidad, beatitud– en virtud del cual todos los modos concebibles de actuar y comprender le están subordinados como su fin que es. Y es ciertamente capital tomar conciencia de que sería absurdo, por contradictorio, lanzar de nuevo la pregunta hacia el fin, hacia el «aquello a lo que tiende» la propia felicidad. La razón es que todo «por qué» surge de una cierta tensión desagradable sentida en el interior y que su objetivo real –más allá del eventual incremento de saber procurado por la respuesta– es el apaciguamiento de esa tensión. A condición, pues, de ser plena y completa, la felicidad se ofrece como un modo de ser autoexplicativo, autosuficiente, el del perfecto reposo en el que toda in-quietud viene a disolverse, *telos* último más allá del sentido, pero donde las flechas del sentido llegan al final de su trayectoria. Y el placer menor, por evanescente y mezclado con molestias que pueda ser, participa en su nivel de esta evidencia soberana. Su carácter mediocre y relativo deriva de lo que lo rodea, de las diversas formas de displacer que no tiene la fuerza suficiente para alejar por completo y de manera duradera. Pero en sí mismo, en su núcleo duro de voluptuosidad, es perfecto, inatacable, inaccesible a todo «¿por qué?». Ahora bien, es también lo propio de la experiencia afectiva presentarse bajo la forma dual de un perpetuo balanceo en cuyo curso lo «malo» alterna con lo «bueno», lo compensa y tal vez lo sobrecompensa. Y sin duda ese «malo», ese mal-estar participa también del absoluto, pero únicamente en el sentido de que representa la insoportable contradicción interior de la que brota, para escapar de ahí, toda acción y todo esfuerzo de intelección. Es la imagen invertida del absoluto positivo, lo que se da como aquello de lo que huir absolutamente, más acá de toda razón y de manera más convincente de lo que pudieran hacerlo las razones más apremiantes. Pero no es menos cierto que la coexistencia misma, en el seno de la afectividad, de esos dos polos opuestos contiene un verdadero enigma.

Estamos tan acostumbrados a su alternancia pendular, semejante a la de la lluvia y el buen tiempo, que ni siquiera percibimos, la mayor parte de las veces, la extraña anomalía constitutiva de este fenómeno. Y, sin embargo, allí donde la experiencia se presenta bajo su rostro «feliz», no se da como lo que tal individuo X experimenta ahora a título privado, como su estado interior del momento. Allí donde es efectiva, y en el sentido estricto en que lo es, su reinado no admite ningún reparto. Esto significa no sólo que excluye todo recuerdo actual de sufrimientos pasados y toda anticipación de sufrimientos futuros, sino también que yo no puedo ser feliz, en el sentido más fuerte del término, y al mismo tiempo permanecer consciente, ni siquiera en el modo de la piedad, del sufrimiento del prójimo. En otras palabras, allí donde se despliega la alegría –y entendemos por ello el núcleo de pura felicidad presente en el corazón de las satisfacciones, incluso de las más vagas o las más corrompidas–, toda frontera entre yo, los otros y el mundo en general se encuentra abolida. La felicidad engloba y unifica la realidad entera, proclamando en silencio que «todo está bien». Alcanzar la felicidad, o simplemente acercarse a ella, es arrancarse en un solo movimiento del mundo, del tiempo y de la individuación. En efecto, ¿cómo podría haber todavía un mundo, y en ese mundo otras conciencias, allí donde el sentimiento irrecusable de tocar el objetivo viene a sofocar desde el origen toda interrogación, toda curiosidad extravertida, todo deseo de diálogo? ¿Cómo podría pasar todavía el tiempo allí donde el presente se identifica con una plenitud que colma, excluyente tanto de toda nostalgia como de toda proyección ansiosa hacia el futuro? Y si esa conclusión no es inmediatamente evidente para nosotros, hasta el punto de que a algunos les parezca una afirmación gratuita, es porque, de ordinario, no disfrutamos esa felicidad en estado puro, sino solamente mezclada con todo tipo de estados psicológicos, cuyo carácter más o menos taciturno o penoso basta para mantenernos en la conciencia separativa de nuestro Yo. Pero, a condición de estar suficientemente atentos –y, sobre todo, suficientemente desprendidos de prejuicios intelectualistas, empiristas y otros–, podríamos asistir, en el más modesto, en el más fugitivo de los placeres, a ese eclipse del Yo y a ese repliegue de las alas del deseo en que consiste la esencia de la felicidad.

Ahora bien, justamente de ahí procede la inmensa paradoja de la vida afectiva. La alegría experimentada se niega a ser reducida a un estado anímico pasajero en un individuo igualmente pasajero. En su lengua que prescinde de las palabras, se pronuncia sobre el Ser, puesto que afirma su

reciprocidad con el Bien. Negativamente, esto implica que de ninguna manera está dispuesta a dejar lugar al mal, al sufrimiento, ni siquiera a título de antagonista. Y sin embargo, el sufrimiento existe e impone su presencia. La alegría debe sufrir la presencia del sufrimiento a su lado, debe soportar esa limitación y negación de sí misma. Pero el sufrimiento es mudo y oscuro, absolutamente. No tiene ningún discurso, pues el discurso antagonista de la alegría –el de la fragmentación y la desgracia del Ser– es para siempre inarticulable. Ininteligible, injustificable, impermeable a cualquier significado, se contenta con estar ahí, privado de toda esencia pero corroyendo la alegría desde el interior. A imagen de esos «números complejos» que se componen de una parte real y de una parte irreal, la vida afectiva concreta pone, pues, en presencia la alegría y su fantasma, y se despliega sobre la base de su interacción. Y es así como, unipolar de derecho, se hace bipolar de hecho. En cierto sentido, esta discrepancia del hecho y el derecho –que constituye toda la sustancia del «mal»– no puede ser más que apariencia. Pero la tenacidad de esta apariencia equivale en los hechos a una realidad íntegra, pues, una vez constituida, estructura toda la sensibilidad humana, confiriéndole un carácter irrecusablemente dicotómico. No tiene, pues, ninguna posibilidad de ser superada, en todo caso, sino desmontada en su mecanismo e iluminada en su génesis[203].

3

Sufrimiento y temporalidad

En efecto, lo propio de nuestra experiencia es que lo agradable se presenta siempre emparejado con lo desagradable a través de diversas relaciones de proximidad, alternancia y contraste. Es de lo que se asombra precisamente Sócrates en el pasaje del *Fedón* mencionado anteriormente: «Que es, pues, una apariencia desconcertante... ¡lo que los hombres llaman "agradable"! ¡Y qué extraña es su naturaleza con respecto a lo que se considera su contrario, lo penoso! Ninguno de los dos acepta coincidir al mismo tiempo en el hombre, y, sin embargo, no hay más que perseguir a uno de los dos y atraparlo para que, forzosamente, se atrape casi siempre también al otro, como si los dos estuvieran unidos a una única cabeza». Lo agradable en sí mismo, decíamos, no requiere explicación, o más bien desalienta de antemano toda veleidad de explicación en el sentido de que se ofrece regularmente como el objetivo hacia el que convergen los esfuerzos del hombre, incluidos aquellos de carácter en apariencia puramente intelectual. Pero lo desagradable, lo penoso, es lo enteramente opaco, y su sombra se proyecta sobre lo agradable, con lo que está en parte unido. Es pues eso, ante todo, lo que conviene escrutar en sus condiciones de aparición. Lo abordaremos aquí en su forma más despojada, la más auténtica, la del sufrimiento llamado «físico», y dejaremos provisionalmente de lado el sufrimiento psíquico o moral, pues éste recibe de la imaginación, y de las construcciones mentales en general, una elaboración suplementaria que enmascara su realidad fundamental.

La psicología empírica, la neurofisiología –y a veces siguiendo su estela la misma filosofía– se inclinan a ver en el dolor una sensación como cualquier otra, aunque de una clase algo particular. Clarificar esta amalgama nos permitirá dar un primer paso hacia una comprensión más auténtica del fenómeno. Lo doloroso, en efecto, no tiene nada asimilable a ese género de cualidades sensibles como son lo rojo, lo rugoso, lo afilado, lo azucarado, etc. En primer lugar, es monótono en su textura, no variando más que en intensidad y en ritmo de crecimiento o decrecimiento (dolor fuerte o sordo, intermitente, fulgurante, continuo, etc.). Por otra parte,

no aparece nunca de forma inmediata en estado puro, sino que comienza siempre sumándose a cualidades sensibles cuya variedad se refleja en él, inscribiendo ahí una diversidad facticia y superficial: presiones, picores, tirones, tensiones, rozaduras, calor, frío, etc.[204] Esta diversidad es observable especialmente en las proximidades del umbral de la percepción, allí donde el dolor es todavía débil, y se difumina a medida que crece en intensidad. El elemento propiamente doloroso es, pues, algo que viene a añadirse a las sensaciones propiamente dichas, especialmente táctiles. No se reduce tampoco a una simple «exageración» de esas sensaciones, pues, en ese caso, no se podría dar cuenta del fenómeno de convergencia y unificación de los registros sensoriales que acompaña a la intensificación del dolor[205].

El dolor se diferencia también de la sensación representativa porque se presenta bajo el aspecto de un rechazo, rechazo ineficaz pero persistente a pesar de su ineficacia. En efecto, aquí el contenido aprehendido, el objeto si se quiere, no es acogido y registrado fielmente en su forma propia, sino que tiene que introducirse por la fuerza venciendo una resistencia. Experimentar dolor es, en primer lugar, adoptar una actitud interiormente rígida contra una cierta sensación, decirle «no», vomitarla en el pensamiento, de manera, no obstante, que ese rechazo visceral no tiene el poder de alejar de nuestros labios su amargo cáliz. Muchos reflejos defensivos tienen igualmente el significado de un rechazo, como el de entornar los ojos ante una luz demasiado viva o un gesto amenazador, pero, precisamente, su eficacia les dispensa de revestir cualquier clase de carácter doloroso[206]. El dolor es ese cuerpo a cuerpo coagulado con un invasor hostil del que no logro deshacerme, mientras que él tampoco consigue destruirme. La lengua francesa [y también la española] lo traduce muy bien, pues da al verbo «sufrir» el doble valor de «sufrir pasivamente» y de «aguantar» o «soportar». Y esta ambigüedad es constitutiva del fenómeno. Si no hubiera más que el sufrir, como puro estar-aplastado-por, no habría sufrimiento. La lata de conservas laminada bajo las ruedas de un camión no sufre, por el hecho de que se deja aplastar sin reaccionar. A la inversa, la forma ideal del soportar sería un dominio total de la carga, una cierta manera de no sentirla ya como pesada y, más generalmente, la capacidad de no dejarse superar en absoluto por ninguna influencia exterior.

Esta distinción en el dolor de un elemento sensorial o representativo (localización, ritmo, duración) y de un elemento de aversión tiene, por otra parte, un indiscutible fundamento neurológico. Queda puesto de

manifiesto en los casos llamados de «asimbolía del dolor». En efecto, diversos pacientes, especialmente aquellos que sufren de ciertas lesiones del lóbulo parietal o que han sufrido algunas operaciones de neurocirugía (lobotomía frontal, cingulotomía), no pueden ya reunir esos dos elementos dentro de una misma sensación. Por ejemplo, todavía perciben y pueden localizar un estímulo doloroso, del tipo pinchazo con un alfiler, pero no reaccionan ya mediante ningún reflejo de retracción o de desvío. No lo sienten ya, al menos en ciertos casos, *como* penoso. Desde el punto de vista neurológico, esta componente propiamente aversiva o repulsiva del dolor se elabora en el interior de regiones medianas muy precisas del tronco cerebral y del cerebro, mientras que la componente sensorial camina por los cordones laterales de la médula espinal[207].

Pero ¿por qué, justamente, decir siempre «no» al dolor? Por regla general, el rechazo está motivado, es decir, se apoya en razones implícitas o explícitas. ¿Qué razones tenemos, pues, para rechazar todas las sensaciones desagradables? La pregunta puede parecer incongruente e imponerse la respuesta: «¡Precisamente porque hacen daño, porque hacen sufrir!». Quedamos así encerrados en un círculo vicioso puesto que, después de haber definido lo doloroso como lo que da lugar a un rechazo, ¡pretendemos motivar este rechazo por el carácter intrínsecamente doloroso de lo que se rechaza![208] Es evidente, en cualquier caso, que el rechazo de lo doloroso, por categórico que sea, no tiene la estructura intelectual de un juicio. En realidad, el rechazo de lo doloroso y su percepción como odioso no se preceden el uno a la otra, sino que se presentan más bien como la cara activa y la cara representativa de un solo comportamiento.

Ese comportamiento se puede describir a través de cierto número de rasgos característicos. Es, en primer lugar, universal en la humanidad, independiente de la edad, sexo, medio social y época. Parece común al hombre y a aquellos que se ha convenido en denominar «animales superiores»[209]. No apelando a ningún procedimiento de tipo intelectual o técnico, es independiente de los conocimientos adquiridos, de las creencias y el nivel de cultura. Natural, espontáneo, innato (al menos como disposición), no es objeto de un aprendizaje sistemático. Podemos definirlo como una división originaria de la experiencia y de todo lo que ahí se representa –cosas, seres, acontecimientos– como positivo/negativo, en el sentido de bueno/malo o de favorable/desfavorable, designando entonces el valor «neutro» o bien el límite de observabilidad de un interés (positivo o negativo) decreciente, o bien alguna forma de equilibrio inestable entre

los aspectos positivos y negativos de un objeto de experiencia complejo. Está claro que esa operación de división no tiene nada de elección reflexionada y consciente. Se produce de manera automática y ciega, gobernando tanto nuestras reacciones frente a los acontecimientos más menudos de la vida cotidiana como las grandes decisiones por las que creemos modificar la línea de nuestro destino.

Pero ¿en qué se apoya, en última instancia, esa clasificación automática de lo «bueno» y lo «malo»? Aparentemente, en la existencia en nosotros de deseos y necesidades: lo que tiende a satisfacerlos se percibe como favorable, lo que los contraría como desfavorable. La interrogación debe, no obstante, ir más lejos, pues esta presencia en nosotros de deseos y necesidades no es evidente. ¿Cómo se justifica? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? Entre los deseos humanos, muchos parecen contingentes, superfluos, gravados de imaginario, inspirados ante todo por la «civilización». Productos tardíos de una larga evolución social, crecen sobre el mantillo de una afectividad bipolar constituida como tal mucho antes de su emergencia. Queda la esfera de las necesidades propiamente dichas o «deseos naturales y necesarios», en el sentido de Epicuro: necesidad de respirar, de beber y comer, de evacuar, de dormir, de preservarse de los grados extremos del calor y el frío... Aquí la necesidad es la del mantenimiento de nuestra forma apropiada o de las condiciones de nuestra supervivencia. Es «bueno», ante todo, lo que nos permite sobrevivir y, secundariamente, desarrollarnos y afirmarnos en los diferentes dominios de la existencia; es «malo» lo que va en el sentido de la destrucción o la aniquilación de nuestro ser.

Se dirá que todo esto es evidente. Pero es precisamente este tipo de pseudoevidencia lo que exige una discusión. Está claro, en primer lugar, que esta especie de imperativo categórico de la voluntad de vivir no es en absoluto lo propio del hombre. Es consubstancial a toda forma de vida, y el hombre, en tanto ocupa cierto lugar en la escala de los seres vivos, no hace más que heredarlo y poner a su servicio todos los recursos de su mente. Pero la «vida» no existe en forma de una entidad impersonal. No tiene realidad más que en los seres vivos individuales. Y estos últimos, incluso en los niveles de organización más elementales, se presentan como estructuras autorreguladoras, autorreparadoras y autorreproductivas que han logrado, en cierta manera y de forma temporal, constituirse aislándose del continuo físico, de manera que los flujos de energía (mecánica, química, térmica, electromagnética, etc.) que se intercambian a cada ins-

tante a través del espacio exterior no las atraviesen ya impunemente de manera anárquica y destructora.

Concretamente, esta cristalización, en medio del *maelström* de las fuerzas cósmicas, de los centros monádicos, se traduce por la apropiación de cierto espacio cerrado en cuyo interior el modo de organización de la materia, aunque por un tiempo compatible con el orden físico exterior, es distinto y de un grado superior. Este espacio privilegiado no es otra cosa que lo que nosotros llamamos el cuerpo propio. Implica la comparación mutua de un interior y un exterior, por tanto, finalmente, de un Yo y un no-Yo. Un ser vivo, sea el que sea, no es concebible mas que encarnado y dotado de una forma, tan rudimentaria como se quiera, de conciencia de sí. Ahora bien, no es de la cohesión externa, puramente mecánica y química, de los tejidos de su organismo de donde el ser vivo saca su unidad monádica de «sujeto». Si ése fuera el caso, no se comprendería que esta unidad se mantenga a través de la duración, al menos según sus parámetros esenciales, cuando no tendría más que una probabilidad ínfima de hacerlo si estuviera pasivamente entregada al juego de influencias físicas exteriores. En realidad, el ser vivo, mientras merezca ese nombre, sigue siendo uno e indivisible en la misma medida en que se afirma y defiende su identidad personal contra la entropía que le rodea. Es el esfuerzo que despliega para «perseverar en su ser» lo que explica la unidad funcional de su organismo, y no a la inversa. La forma primaria de la conciencia de sí no puede, pues, ser más que un amor de sí irreflexivo, incondicional y sin límites. El ser vivo no puede evitar perecer antes de tiempo más que prefiriéndose tácitamente al resto del universo, que se reduce para él a un conjunto de materiales que explotar y de peligros que evitar, de presas y depredadores posibles, de medios y obstáculos.

Por eso el ser vivo está dotado, en grados diversos, de una sensibilidad y de órganos de los sentidos. Ciertamente, los sentidos están ahí para informarle de lo que sucede en el mundo a su alrededor, de las presas que se ofrecen y de los peligros que se acercan. Pero la función de información remite a una necesidad de estar informado, que consiste en querer hacer que las influencias físicas exteriores –ondas luminosas o sonoras, reacciones químicas, transmisión mecánica de choques y presiones, etc.– desempeñen el papel de señales cuya modulación sería portadora de mensajes de una importancia vital para el organismo. La mayor parte de los animales superiores, por ejemplo, no se contentan con dejar que la luz llueva sobre su epidermis y la caliente, sino que disponen de un aparato

ocular especializado en su recepción que la codifica según su intensidad, su dirección, longitud de onda, etc., de manera que produzca, después de la descodificación, una imagen cerebral, fiel y precisa, de lo que ocupa el espacio que le rodea. Así informados, los seres vivos disponen de un margen de maniobra, de un espacio de libertad, sin duda muy variable según las especies, pero que, en cada caso, les procura una oportunidad de tomar los caminos «buenos» evitando obstáculos y peligros. Pero esta sensibilidad cognitiva de discernimiento preventivo, que actúa a distancia y de la que el sentido de la vista constituye el mejor ejemplo, no se justifica sino como instrumento al servicio de un ser vivo por esencia inquieto y que aprehende todas las cosas en términos de favorable/desfavorable. No excluye, por tanto, sino que más bien requiere como complemento natural una sensibilidad de contacto, directamente afectiva, representada por el tacto y, en menor grado, por el gusto y el olfato[210]. Se trata de una especie de dispositivo de urgencia capaz de improvisar en caliente, y con los riesgos de error que esa precipitación implica, una interpretación del carácter favorable o nocivo de las influencias físicas exteriores en el mismo momento en que hacen irrupción en el interior de las fronteras del espacio corporal[211]. El placer tranquiliza intuitivamente al ser vivo confirmándole que trabaja en ese momento por su propia conservación (o la de su especie en el caso del placer sexual). El dolor le advierte de los peligros que planean sobre su vida haciéndole literalmente alucinar con su propia muerte a través de una cierta ruptura experimentada de la unidad monádica interior[212].

En tanto que ser sensible y, en grados diversos, sensato, el ser vivo no deja de proyectar sentido sobre un entorno que, en sí mismo, no lo implica. Su conducta, en efecto, está estructurada por la asimetría constitutiva de lo placentero y lo displacentero y de lo favorable y lo desfavorable. Ahora bien, en todas partes hay sentido allí donde hay una orientación y, por lo tanto, asimetría. Sobre una línea recta o un círculo se puede definir una dirección de recorrido privilegiado. Se hablará, por ejemplo, del círculo descrito en el sentido de las agujas del reloj, de una calle de sentido único, del sentido de un curso de agua, de una corriente eléctrica, etc. Sin embargo, la naturaleza no conoce direcciones privilegiadas. Éstas sólo aparecen en ella como reflejos de algunas intenciones humanas, o de las de los seres vivos en general. No obstante, la operación de proyección de sentido es, por nuestra parte, tan constante, tan «natural», que pasa inadvertida. Todo el mundo está de acuerdo en que una calle de sentido úni

to, por ejemplo, no es tal más que por convención, para conseguir una mayor fluidez del tráfico. En cambio, tenemos la tentación de pensar que un río corre en un sentido bien definido, el que le dicta la gravedad y que va desde su origen hasta su desembocadura, y esto independientemente de los objetivos y las intenciones eventuales que el hombre pueda tener con respecto a él. Si escogiéramos dos puntos de referencia en su orilla, uno río arriba y otro río abajo, es evidente que cualquier objeto a la deriva por el curso de agua pasará primero ante la primera referencia. Pero esta evidencia descansa a su vez sobre una intuición pura o a priori del tiempo como algo que «pasa» del «antes» hacia el «después», de lo anterior a lo posterior. Nos podemos entonces preguntar en qué se fundamenta, en última instancia, esta asimetría característica de la temporalidad, esta «flecha» del tiempo.

Lo que aquí tratamos de captar es la temporalidad originaria, el tiempo en estado naciente, antes de los relojes y los calendarios, en otras palabras, aquello sobre lo que reposa, en última instancia, la supuesta evidencia de la disposición de nuestra experiencia según un antes y un después. Imaginemos para esto a seres en todo punto semejantes a nosotros, con la diferencia de que su comportamiento no estuviera regido por la ley de lo agradable y lo desagradable. Esos seres deberían vivir en un estado de perpetuo no deseo e indiferencia. ¿Vivirían todavía en el tiempo? Sin duda nos es difícil representarnos ese estado, pues apenas conocemos más que las fluctuaciones del deseo en intensidad o en diversidad. Sin embargo, en ciertas circunstancias, en momentos en los que no sentimos ninguna molestia corporal, en los que no corremos ningún peligro, en los que ninguna tarea nos solicita, en los que se siente que nuestros principales problemas existenciales han encontrado una solución, al menos provisional, en los que ningún nuevo proyecto inflama nuestra imaginación, nos acercamos algo a esta hipotética conciencia no deseante. Dicho esto, se estaría tentado de responder, en primer lugar, que el ser extraño al deseo no por ello dejará de estar, también él, sólidamente anclado en el tiempo. Tumbado en mi lecho en un plácido reposo, en apariencia indiferente a todo, ¿no percibo el rumor confuso del exterior? ¿No veo cómo las sombras pasan lentamente por las paredes de mi habitación en relación con la marcha del sol? ¿No puedo observar el ritmo regular de mi respiración? Aunque no consulte mi reloj, aunque no sienta ningunas ganas de situarme con precisión en el tiempo, ¿no es evidente que mi experiencia interior sigue de manera natural ordenándose según el antes y el después?

A pesar de todo, podría ser que esa experiencia del pensamiento no se hubiera llevado todavía lo bastante lejos. Esta conciencia del tiempo que se supone me es comunicada por la observación de lo que cambia alrededor de mí o en mí (en mi cuerpo o en mis pensamientos en tanto son a posteriori objetivables) supone por mi parte un mínimo de atención a ese proceso. Si no los observara, serían para mí inexistentes y no tendría, por tanto, ninguna posibilidad de contribuir a resituarme, o mantenerme, en el tiempo. Pero la atención es por esencia selectiva. Desvío mi atención del mundo exterior para absorberme en el flujo de mis pensamientos, o a la inversa. En este último caso, no se trata para mí de acoger el mundo exterior «desordenadamente», de forma simultánea por todos los sentidos, puesto que entonces no recogería sino un caos informe de impresiones. Decido, por tanto, por ejemplo, mirar en vez de oler, escuchar en vez de tocar, etc., o también hacer que se alternen esos diversos modos de percepción, quedando cada vez las impresiones relativas a los dominios sensoriales no seleccionados sólo en un segundo plano del campo perceptivo. Y la misma operación de segregación de ciertos elementos, sobre los que se focalizará luego la atención, se repite en el interior del registro sensorial así seleccionado. Ahora bien, ¿qué puede provocar y guiar esos desplazamientos sucesivos de la atención sino un cierto interés por mi parte? Ningún acto de atención puede ser gratuito. Yo presto atención a lo que me interesa y en la medida misma en que me interesa; negativamente, a lo que me inquieta o temo. El interés del que aquí se trata puede, naturalmente, revestir una gran diversidad de formas y variar considerablemente en intensidad de un sujeto a otro, o en el mismo sujeto de un momento a otro. Puede ser directo y espontáneo. Puede ser indirecto, por ejemplo, cuando, por obedecer a una cierta consigna que, si no respetara, podría acarrearme consecuencias desagradables, presto atención a procesos que me son, por otra parte, indiferentes. En ningún caso puede estar ausente.

Volviendo ahora a esos supuestos seres inteligentes pero desprovistos del sentido de lo agradable y lo desagradable, estamos obligados a negarles cualquier capacidad de atención. Más exactamente, y para evitar juicios de valor intempestivos, convenimos en que no percibimos en ellos ningún motivo para que se interesen en algún objeto, interior o exterior. Toda forma de interés, incluso la llamada curiosidad intelectual pura, remite en efecto a la dicotomía constitutiva de la afectividad. Sin embargo, decir que esos seres no tendrían ninguna razón para fijar su atención so

bre esto en vez de sobre aquello no equivale a concebirlos como si estuvieran sumidos en un estado perpetuo de distracción. La distracción no es sino el correlato de la atención: tanto más profunda en relación con determinada categoría de objetos cuanto que se está más profundamente absorto en otra. Por consiguiente, allí donde, por hipótesis, faltara la atención, también estaría ausente la distracción. Se trataría pues, también aquí, de un modo auténtico de *presencia* en el mundo, pero radicalmente diferente a los modos que nos son familiares. Un ser así constituido no reaccionaría de ninguna manera, falto de motivo, ante los cuadros que desfilan ante sus ojos. No trataría ni de modificarlos ni de hacerlos desaparecer. No se volvería hacia ellos y tampoco se apartaría de ellos. Contemplaría cada uno por sí mismo, en su presencia de un instante, sin tratar de cotejarlo con otros en ningún aspecto. El mundo le parecería así a cada instante como una Gran Singularidad, que desafía cualquier comparación y que está hecha de una infinidad de pequeñas singularidades, ellas mismas rebeldes a ese juego de la identidad y la diferencia sobre el que descansa todo conocimiento clasificador y toda forma de acción que pretenda ser eficaz[213]. Sobre todo, no trataría ni de retener esos objetos ni de representárselos de antemano, pues cada uno de esos comportamientos supondría en él una forma de apego, positiva o negativa. En resumen, estaría presente a las cosas, absolutamente presente, pero no en el modo de la absorción o la fascinación que no representan sino una forma límite de atención. No considerando ni antes ni después, ¿cómo podría estar en el tiempo?

Se dirá tal vez que, en todo caso, nada le impide tomar nota, a la manera neutra de un aparato de grabación, por tanto sin reacción afectiva, de los cambios que se producen en el mundo bajo sus ojos y mantener así intacta su conciencia del tiempo. Pero es exactamente eso lo que no es posible en la hipótesis considerada, pues el simple gesto de anotar –gesto interior o exterior– tampoco puede efectuarse, a pesar del carácter mínimo del esfuerzo necesario, en ausencia de todo motivo. Si A y B son dos objetos diferentes que aparecen en sucesión, una conciencia perfectamente desinteresada no los captará ni como idénticos ni como diferentes, pues precisamente no se planteará la pregunta de la identidad y la diferencia. No puede planteársela porque el alcance de la pregunta, aunque parezca implicar algo así como un «interés puramente intelectual», es, a fin de cuentas, de orden pragmático: si quiero actuar con eficacia no puedo permitirme el tratar como idéntico lo que es diferente, y recíprocamente.

Pero si A y B no son percibidos ni como idénticos ni como diferentes, no pueden serlo como sucesivos.

En resumen, la sucesión de los objetos de la experiencia no se presenta nunca a la conciencia bajo la forma de un simple dato exterior que ella se limite a registrar. El carácter sucesivo no es sino la proyección exterior de una insatisfacción esencial que habita esa conciencia. A decir verdad, el término «insatisfacción» tampoco es enteramente satisfactorio. En su significado ordinario, psicológico, no tiene sino un alcance óntico, puesto que presupone algo como un «ya ahí» del futuro, un ser constituido con la dimensión del futuro en el que la conciencia vendría a albergar sus sueños y proyectos. En realidad, los deseos de los vivos no se proyectan, como para alcanzar su lugar natural, hacia un futuro existente en sí, aunque sea a título de simple forma o dimensión de la experiencia. Es, al contrario, la dimensión fantasmal del futuro la que se aparece eternamente en el presente en tanto que reflejo o expresión de esa insatisfacción primaria, no psicológica o transcendental, de la conciencia que constituye la dicotomía definitivamente irracional de lo bueno y lo malo.

La asimetría constitutiva del tiempo procede de ahí. Así como tender hacia lo favorable y evitar lo desagradable son las dos caras de una sola actitud, del mismo modo imaginar gratuitamente un «mejor» en lugar del presente, es decir, de lo real, es ipso facto despreciar ese presente en tanto que tal, rechazarlo, constituirlo en pasado, en superado[214]. El futuro y el pasado no son marcos totalmente hechos, dispuestos a acoger los acontecimientos del mundo y hacia los que la conciencia dirigiría sus protensiones y retenciones. Es, al contrario, la asimetría irreductible, más acá de todo «porque», de la preferencia afectiva lo que nos hace vivir en el tiempo. Nos encontramos aquí en presencia de la más inicial de las roturas de la simetría. El > es la punta de la flecha del tiempo[215].

4

Más acá del bien y del mal

Esta manera que tiene el ser vivo individual de inscribirse en la duración a través de la repartición automática en favorable y desfavorable de todo lo que encuentra, por más que estructure el conjunto de su experiencia, no deja de apoyarse en una contradicción fundamental. La contradicción es, en primer lugar, la que nace del rechazo de la parte a reconocer, de una manera que no sea verbal y formal, su pertenencia a un todo. Aunque no sea creación de sí mismo, al menos en su forma individual concreta, y aunque toda su organización fisiológica le designe como simple depositario y transmisor de la vida, el ser vivo, en función precisamente de esta apreciación positiva o negativa (en el sentido de «bueno para mí»/«malo para mí») que no puede dejar de trasladar a toda cosa o acontecimiento que penetra en su campo de experiencia, aparece como la sede de un egocentrismo radical y constitutivo. No se trata de un rasgo de carácter, de una orientación psíquica propia de tal o cual persona, sino de un rasgo estructural unido a la condición misma del ser vivo individual, humano o animal. Ahora bien, esta manera ciega y testaruda que tiene la criatura finita de preferirse al resto del universo la embarca en un combate perdido de antemano contra el orden del mundo, es decir, contra las variaciones aleatorias del medio natural, la rareza relativa de las subsistencias, los rivales, los accidentes, las enfermedades, el envejecimiento y, finalmente, la muerte. Todas esas situaciones desfavorables encontradas a lo largo de la existencia pueden parecer contingentes, ligadas a circunstancias particulares y compensables por éxitos futuros; la pendiente fatal de su encadenamiento revela un dato esencial, a saber, que los valores de lo «bueno» y lo «malo» son proyectados de manera ilusoria por los seres vivos sobre un entorno que, en su perfecta neutralidad, los ignora. Obediente a su propia necesidad, el orden del mundo no deja de desplegar nuevos seres vivos y reabsorberlos, en una soberbia indiferencia a la pretensión, que todos elevan, de la existencia absoluta.

Existe no obstante, a este respecto, una diferencia considerable entre el hombre y el animal. En este último, la autoafirmación absoluta del indi-

viduo está como enmarcada o canalizada según modos predefinidos y estereotipados de satisfacción de las pulsiones. Lo propio del animal es, en efecto, carecer de distancia con respecto a las situaciones en las que se encuentra inserto o, más bien, enviscado. No tiene la capacidad de despegarse de lo real inmediato y de transcenderlo hacia lo irreal y lo imaginario. Por eso la «voluntad de vivir» animal, allí donde triunfa como allí donde es sistemáticamente atacada, toma siempre los mismos caminos. Exactamente como el hombre, el animal es presa, antes o después, del agotamiento y la muerte, pero su sufrimiento sigue siendo, falto de horizonte, sordo, monótono, repetitivo. No se exaspera ante la renovación o el agravamiento de los fracasos. Sobre todo, es incapaz de anticipar el fracaso por excelencia que representa la muerte.

En el hombre, la reflexión ha hecho saltar todas esas barreras. Por eso no posee ya, hablando con propiedad, instintos. Sus pulsiones tampoco están «encarriladas», sino que tienen plena libertad para desplegarse en un espacio sin referencias y, por decirlo así, isótropo. Por su razón, el hombre se libera, al menos en potencia, de toda esclavitud a las coacciones ejercidas por su entorno. Sus reacciones no le son ya dictadas por la configuración de las situaciones en que se encuentra implicado. Puede tomar sus distancias con respecto a toda situación, ponerse en perspectiva, considerar un pasado a este lado de su nacimiento y un futuro más allá de su muerte. Pero todo esto tiene un doble filo, pues tal emancipación de la mirada no basta en absoluto para liberar al hombre de su estatuto de ser vivo finito. En él, el «preferirse» ciego de la criatura no se ve todavía afectado por la desaparición potencial de todo lo que pudiera limitar su horizonte de representación y de acción. La preferencia por uno mismo funciona siempre como un imperativo categórico tácito, profundamente escondido bajo la pseudoevidencia de nuestras reacciones más elementales a lo agradable y lo desagradable, y cuyo imperio es tanto más absoluto puesto que no se deja reconocer como tal. El carácter crítico de la condición humana, su extraordinaria fragilidad, se debe a que esta irracionalidad fundamental de la preferencia afectiva tiene vocación de alistar a su servicio a la racionalidad con todos sus poderes. No contento con obstinarse, como todo ser vivo, en mantener su propia existencia finita como «un imperio dentro de un imperio», el hombre está habitado en tanto que tal por la ambición propiamente imperialista, y propiamente demente, de extender su imperio a la totalidad de lo real. Esto significa que se ve llevado naturalmente, fuera de toda elección individual particular, a mo-

vilizar el conjunto de los recursos de su inteligencia al servicio de un proyecto centrado en tres puntos: alejar de él el sufrimiento en todas sus formas, aumentar su goce, prolongar indefinidamente su existencia[216].

Si la manera propiamente humana de vivir y de sentir la vida se define negativamente por el abandono de todos los modelos de comportamiento preformados e innatos que confinan al animal a un espacio de representación cerrado y un campo de acción estrictamente señalizado, esta ruptura radical en relación con un modo de experiencia común al resto de los seres vivos (al menos, tal como los conocemos en esta tierra) no puede pasar inadvertida al propio hombre. Tanto menos cuando el hombre, por lejos que se aparte, mediante el pensamiento y mediante la técnica, del mundo animal, permanece al mismo nivel que él en lo que se refiere a las evidencias primarias del deseo y el miedo. Ese contraste, cada vez más acusado con el paso de los siglos, no puede ser experimentado más que en forma de angustia, incluso de culpabilidad. Vemos cómo nos alejamos cada vez más de nuestros orígenes biológicos y nos hundimos en lo desconocido de un destino histórico indescifrable. De ahí una especie de vértigo ante el abismo de nuestra disponibilidad infinita y una aspiración nostálgica a volver nuestros pasos a caminos completamente trazados, a hacer renacer a nuestra escala las humildes certezas que guían al animal y le preservan del desamparo ajustándolo al Ser a cada instante[217].

Así pues, la humanidad, desde los tiempos muy remotos en que comenzó a divergir del reino animal y a adentrarse en el espacio ilimitado de los posibles, ha experimentado constantemente la necesidad de recrear a su alrededor el equivalente de una naturaleza, algo fijo e intangible que enmarque sus pulsiones e impida que se disuelvan en la *hybris*. Desde el alba de la historia, los hombres han soñado con construir un orden estable, automantenido, y que funcione, es decir, que permita un mínimo de satisfacción a las pulsiones, haciendo imposible esta guerra de todos contra todos que implicaría su desencadenamiento incontrolado. En resumen, han querido preservarse de sí mismos. Concretamente, ese sueño se ha encarnado en esos aspectos de la civilización[218] que denominamos la moral, el derecho, la política, y también, pero sólo en su dimensión institucional, la religión. Ahora bien, esta estrategia, a pesar de los brillantes logros históricos a los que haya podido conducir, descansa en una contradicción que no ha podido superar por completo. En el plano individual, se presenta como una empresa de control de las pulsiones, dominio eventualmente severo, que puede llegar hasta el heroísmo del sacrificio de sí.

En el plano colectivo, toma la forma de una tentativa, si no de eliminación al menos de regulación de la violencia, con el fin de llegar a un reparto más «justo»[219] de los bienes de este mundo, independientemente de las desigualdades físicas y de otro tipo entre los individuos. La conciencia propiamente ética no es otra cosa que esa capacidad del ser humano de tomar sus distancias respecto del egocentrismo natural de la criatura al tratar, o al esforzarse en tratar, al prójimo como a sí mismo. Representa ya una ruptura profunda en relación con la condición animal, en la que esa capacidad no se presenta más que de manera muy restringida, y limitada, sobre todo, a situaciones particulares muy precisas –la protección de los pequeños, por ejemplo– en las que el patrimonio genético propio de una u otra especie dicta a los individuos una cierta conducta estereotipada, «generosa» sin duda, pero cerrada sobre sí misma y no generalizable a otros sectores del comportamiento. Y, sin embargo, la conciencia moral, incluso la más exigente, sigue sufriendo de una limitación esencial. En efecto, en ningún caso tiene la posibilidad de poner en duda la dicotomía primitiva de lo «bueno» y lo «malo», pues eso equivaldría a su propio desarraigo. Esos juicios primitivos de conveniencia y disconveniencia constituyen verdaderamente el material bruto a partir del cual una reflexión ulterior elaborará el Bien y el Mal en el sentido ético de estos términos. Ciertamente, es inmensa la distancia entre los valores propiamente morales y las vivencias elementales de placer y displacer, pero no es concebible ninguna ruptura radical, ninguna discontinuidad de unos y otros. Tratemos de demostrarlo.

Existe un paralelismo evidente entre el Bien y el Mal tomado en el sentido ético y lo «bueno» y lo «malo» como correlatos directos de nuestra experiencia de lo agradable y lo desagradable. Y, sin duda alguna, los primeros se plantean como superiores a los segundos, con una prioridad absoluta, por tanto, sobre ellos. Actuar como sujeto moral significaría no abrazar necesariamente, de manera sistemática, lo desagradable y alejarse de lo agradable, sino estar dispuesto a hacerlo siempre que el interés superior del Bien lo exigiera. Este principio –señalémoslo– es común a toda forma de ética, sea cual sea la manera en que se fundamente (en un Soberano Bien transcendente, sobre las exigencias de la razón práctica, sobre alguna necesidad social, política, etc.). Ahora bien, lo que plantea problemas, precisamente, es la noción de una independencia radical de los juicios morales de valor con respecto al bueno/malo de la sensación afectiva elemental. ¿Pueden existir valores que no estén, de una manera u

otra, enraizados en esta donación de sentido primitiva que es la experiencia afectiva? Esos valores, suponiendo que verdaderamente se los pueda concebir, serían para nosotros nulos y sin valor, a menos que se dejen traducir en el único lenguaje que en la materia estamos en condiciones de comprender, la lengua materna de los sentidos. Imagínense, en efecto, a unos seres dotados de razón pero que no tuvieran ninguna experiencia del placer y el dolor en forma alguna, ¿qué podría significar para ellos el Bien y el Mal? En realidad, la entrada en el universo de los valores no puede hacerse más que por esa puerta: es una evidencia vivida, una sensación sufrida en la carne la que decide de lo «bueno» y lo «malo» y no ningún razonamiento.

Esto no implica de ninguna manera que el Bien y el Mal, en toda su extensión y en sus formas más espirituales, como salvación y como perdición, se *reduzcan* a combinaciones diversas de placeres y dolores elementales. No nos colocamos de ningún modo aquí en la óptica hedonista o utilitarista de una «aritmética de los placeres». Sostenemos solamente que un hilo continuo, tan tenue como se quiera a condición de que sea irrompible, debe unir los dos niveles. Si no, expresiones como «mejor que», «preferible a», o incluso simples calificativos como «loable» o «despreciable» quedarían en la abstracción e indeterminación más completas. Incluso las doctrinas morales en apariencia más extrañas a este principio lo verifican. Así, por ejemplo, la máxima kantiana: «Actúa siempre de manera que trates a la humanidad, en ti mismo y en el prójimo, no como un simple medio, sino también como fin». ¿Por qué es inmoral tratar a los demás como un simple medio? Porque, al hacerlo, se les impide perseguir libremente sus propios fines. Por ejemplo, se les impide desarrollar su talento o adquirir conocimientos; se dispone de su tiempo, de su cuerpo, de su persona. En pocas palabras, se les inflige una cierta forma de sufrimiento o se les priva de diversas satisfacciones que, por sí mismos, tendrían posibilidad de buscar. Se les causa violencia en tanto que seres sensibles. La máxima debe su intuitividad a una referencia tácita a la sensibilidad del prójimo, lo que no es sino otra forma de designar su relación directa con lo agradable/desagradable de la sensación afectiva. Concluimos de ello que la división original bueno/malo es como la matriz del sentido, el suelo sobre el que se edifican todas las construcciones de la moral, del derecho y de la política. Sea cual sea la distancia que la intervención de consideraciones racionales –de orden lógico, sociológico, biológico, teológico, etc.– pueda crear entre este punto de partida obligado y las proposiciones

finales de la ética, éstas flotarían en el vacío y quedarían como indiferentes, extrañas a todos nosotros, inaplicables en lo concreto, si pretendieran cortar el cordón umbilical que las une con la sensación afectiva.

Resulta de todo esto que la conciencia moral permanece necesariamente como conciencia encarnada y deseante, incapaz en cuanto tal de transcender el horizonte de experiencia definido por las reacciones positivas y negativas del organismo en debate con su entorno. Sin duda, puede *elaborar* hasta el infinito el sistema de esas reacciones, aportarle, por medio de la reflexión, una sutileza y una complejidad casi ilimitadas; jamás podrá deshacerse de esa pasividad original en cuyos términos los valores y su organización dicotómica le son, en primer lugar, revelados e impuestos en su forma más bruta por la estructura constitutiva de la sensación afectiva. Esta sumisión inicial al veredicto de los sentidos implica una dependencia esencial con respecto al curso del mundo que la conciencia moral nunca estará en condiciones de superar.

En primer lugar, sea cual sea el «altruismo» o la preocupación por lo universal de los que el sujeto moral dé prueba, no podrá pretender en ningún caso eliminar la cuestión de su felicidad y su desdicha personales. Si lo que define el comportamiento moral como tal es la extensión incondicional al prójimo del esfuerzo, al principio puramente egocéntrico, por rechazar el sufrimiento y desarrollar la alegría, pretender consagrarse al servicio del prójimo con indiferencia total por la felicidad o la desgracia propias «sería algo así como tirar al bebé con el agua del baño». La cuestión de la felicidad legítima o de la «recompensa de la virtud» forma parte integrante de la experiencia moral y no podría ser eliminada más que por una especie de fariseísmo hipócrita[220]. Ahora bien, una felicidad y una desgracia a las que las impresiones elementales de placer y displacer –sin duda profundamente transformadas, pero nunca negadas en su especificidad– dan fundamentalmente su sentido no podrían ser en todo punto independientes del curso del mundo. Esto significa en particular que la conciencia moral, reducida a sus propias luces y a sus propios recursos, no dispone de medios para preservarse de una vez por todas de lo que ella misma debe reconocer como la realidad en acto del Mal, a saber, del sufrimiento. Al igual que la simple conciencia afectiva no educada, tampoco la conciencia moral está liberada del deseo y del tiempo. No lo estaría más que a condición de saber acoger en toda circunstancia el instante presente tal cual, en la contingencia de su contenido, sin superarlo enseguida hacia un «de otro modo», un «mejor» o un «peor». Pero ¿cómo podría ha-

cerlo, movilizada como está por la preocupación de promover a escala individual y colectiva el triunfo del Bien sobre el Mal? Ese triunfo definitivo con el que sueña, ese «reino de los fines» se vuelve en realidad imposible por el hecho de que al aspirar a él, al remitirlo por tanto implícitamente al futuro, reanima cada vez más, aunque con las mejores intenciones del mundo, el mecanismo del deseo y de la temporalidad. En verdad, esto es correr detrás de la propia sombra. Suponiendo que el Bien triunfe sobre el Mal, no podría ser más que englobándolo y superándolo por toda la eternidad, y no algo en el futuro, al término de un enfrentamiento en curso cuyo resultado final quedaría por el momento incierto.

De este modo, ha lugar para una lectura de la condición humana que la coloca íntegramente –comprendida la experiencia moral– bajo el signo de la ignorancia y la ilusión. Fundamentalmente, la ilusión consistiría en pretender construir el edificio de la civilización sobre el terreno en pendiente, e imposible de allanar, de la preferencia afectiva. La ciega voluntad de vivir de la simple criatura, que no puede dejar de sentir todas las cosas en términos de lo favorable y lo desfavorable para su propio mantenimiento en el ser, no es verdaderamente cuestionado por el advenimiento de la conciencia moral. La indiferencia fundamental del curso del mundo con respecto a nuestros temores y nuestras apetencias no es realmente reconocida por ella, puesto que se obstina en esperar –es el contenido mismo de los «postulados de la razón práctica» según Kant– que un día, al final de los tiempos y en el más allá, se efectuará una reconciliación entre sus exigencias y las leyes que presiden el curso del mundo. Es un poco como si nos permitiéramos imaginar que lo que se maquinó en el corazón de las estrellas, hace cinco o diez mil millones de años, fuera precisamente el ordenamiento de las condiciones de la felicidad de quienes estamos actualmente en la tierra.

Por lo tanto, la conciencia moral no tiene verdaderamente poder más que sobre esa dimensión del sufrimiento que es coextensiva con las relaciones humanas: transcendiendo la oposición Yo-otro, y en la exacta medida en que lo consigue, suprime o al menos alivia los diversos sufrimientos psíquicos ligados al egoísmo, a la voluntad de poder, a la incomprensión mutua de los hombres. En cambio, carece de efectos sobre ese núcleo duro del sufrimiento que se debe a la encarnación y a la temporalidad. Tendida como está hacia el ideal de una vida feliz para todos, la conciencia moral queda desarmada frente a los accidentes, las enfermedades, el envejecimiento, la pérdida de los seres queridos, frente a todas esas

formas o etapas de un proceso de desposesión radical de sí que culmina en la muerte. Se ve por tanto obligada a reconocer que, en cierto sentido, es siempre el mal el que tiene la última palabra. Porque la existencia misma del mal constituye para ella un problema insoluble, o, más bien, un misterio ante el que tiene la tentación de «refugiarse en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia» (Spinoza).

Sin embargo, se abre otra vía. Comienza por una vuelta atrás en forma de reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia afectiva en general. En la raíz de todos nuestros comportamientos se encuentra la repartición automática de los objetos de la experiencia en «buenos» y «malos». Esta repetición está ligada muy claramente a las propiedades –reales o supuestas– de esos objetos, según favorezcan o comprometan nuestra perseverancia en el ser. Y, sin embargo, nada obliga al pensamiento a capitular ante el hecho consumado, siempre ya consumado, de esa dicotomización. Es aquí o nunca, en efecto, donde conviene practicar la suspensión del juicio, la puesta entre paréntesis de los significados que figuran en el contenido de la experiencia, en pocas palabras, la *epochè* fenomenológica. Asistimos, entonces, en nosotros, al surgimiento de innumerables «¡sí!» y «¡no!» espontáneos, y llegamos a comprender que los objetos de la experiencia no tienen en sí mismos nada de atractivo o de repulsivo, sino que son constituidos como tales por la actitud –de acogida o de rechazo– de la conciencia que va a su encuentro. El «¡sí!» y el «¡no!» no se hacen eco de las cualidades inicialmente percibidas en los objetos; son estos últimos, por el contrario, los que se rodean de la aureola de lo favorable o del halo de lo desfavorable en función de un juicio, positivo o negativo, ya pronunciado sobre ellos. Algo, pues, debe preceder a la dicotomía y hacerla posible.

A primera vista, esta condición no tiene nada de misteriosa, puesto que ya la hemos identificado con la voluntad de vivir de la criatura finita. Pero se trata de una determinación tomada de la observación exterior y sin verdadera pertinencia fenomenológica. En lo más vivo de su experiencia –por ejemplo la del placer o el dolor–, el sujeto no compara las condiciones reales (físicas, biológicas, sociales...) del mantenimiento de su propia existencia, por una parte, y los efectos reales que se pueden esperar de uno u otro objeto, por otra, para deducir finalmente la idea de una adecuación o inadecuación efectiva entre las dos series. Este género de juicio, fríamente objetivo, no permitiría en ningún caso explicar el lado precisamente agradable o penoso de la experiencia. La emoción no surge

milagrosamente del sí/no del juicio afectivo. Es ella, a la inversa, la que lo precede y lo motiva. Si el sujeto no estuviera de antemano emocionado –con una emoción de alguna manera constitutiva o transcendental–, no podría inflamarse súbitamente al contacto con el objeto ni conferir a los valores primarios de lo placentero o lo displacentero otro significado que el formal. Antes de toda experiencia, y por tanto independientemente de todo encuentro contingente, el sujeto no está en reposo, sino al contrario, e-mocionado o in-quieto. El encuentro con el objeto viene a modificar o a modular su estado afectivo, pero no tiene poder para crearlo íntegramente. Por consiguiente, la emoción se precede a sí misma infinitamente: sólo puede ser «conmovido» aquel al que una cierta forma de desequilibrio interior ha hecho accesible, y por tanto vulnerable, a la solicitación que emana del objeto. Un sujeto hipotético en perfecto reposo interior, es decir, libre de deseo y de temor, no ofrecería el menor asidero a las tentaciones del mundo, y estaría destinado para siempre a experimentar todas las cosas como neutras.

¿Qué es pues lo que inquieta al sujeto fuera de toda experiencia? Sería vano ponerse aquí a la búsqueda de un motivo, pues ese motivo debería tener algo de determinado, de concreto... que no se podría extraer más que de la experiencia misma. Por la misma razón, no se puede tratar de una «inquietud inmotivada» en el sentido psicológico de la expresión, es decir, que repose sobre motivos fútiles e irreales. Por último, no puede tratarse de intereses empíricos concretos, heredados de una fase de experiencia anterior, puesto que eso no haría más que llevar más lejos el problema hacia el pasado. Señalemos en primer lugar que no existe inquietud posible sino sobre un fondo de quietud, de manera que la inquietud no podrá nunca ser total, o, si por un milagro lo fuera, se metamorfosearía ipso facto en quietud absoluta. La cosa no es paradójica más que en apariencia. Inquietarse es, en primer lugar, volverse hacia el futuro, próximo o lejano, y percibirlo como amenaza. Pero sólo lo que ya existe, poseído y percibido como un bien, puede ser objeto de amenaza. Esta inquietud fundamental, pues, cuya realidad se impone a nosotros como la condición misma de posibilidad de las alegrías y sufrimientos concretos que surgen en el tiempo, obedece necesariamente a la misma regla. Ahora bien, lo único que todos poseemos idénticamente, más allá de la variabilidad infinita de las condiciones de la vida, es nuestra existencia misma. Por ínfimo y miserable que sea un ser vivo, no es concebible, en tanto que sujeto del temor y del deseo, más que sobre la base de su posesión de ese bien fun-

damental, inalienable y –advirtámoslo– perfecto en sí mismo, pues no es susceptible de aumento o disminución. Pero esta simple existencia, tan fácilmente desdeñada por el pensamiento, no tiene nada que ver con la sequedad insignificante de un puro estar-ahí de hecho. No se trata aquí, en efecto, de una existencia constatada desde el exterior, como puede serlo la de una cosa inerte, sino de un sentirse existir anterior en derecho a toda deducción o constatación. El ser vivo es a la vez la realidad percibida y la realidad perceptora. Ser y ser uno mismo, existencia e ipseidad, son originariamente indiscernibles. Y esta existencia desnuda merece ser llamada no solamente *un* bien, sino *el* Bien por excelencia, en el sentido de que encierra una afirmación incondicional de sí, un amor de sí, un gozo de sí, una paz con uno mismo que nada todavía ha venido a turbar. A decir verdad, todas las empresas mundanas apuntan inconscientemente a recuperar, más allá del objetivo inmediato de los deseos, este estado de perfecta reconciliación consigo mismo, alfa y omega de toda búsqueda, tanto «profana» como espiritual. Nos tropezamos aquí con la roca de una felicidad increada, consubstancial al ser vivo, radicalmente independiente y transcendente con respecto a cualquier tipo de satisfacción aportada desde el exterior. Y en este sentido se puede afirmar que toda inquietud se levanta sobre el fondo de una quietud primaria, tan irreductible como muda.

Sin embargo, esta misma quietud se encuentra originariamente agrietada, degradada, se ha vuelto irreconocible y casi insospechable. Pues la ipseidad pura o absoluta no se entrega tal cual en la experiencia. Los seres vivos, al menos en la actitud natural, no se contentan con existir, pura y simplemente, en el modo de esa ipseidad anónima e impersonal que no distingue a unos de otros y no opone unos a otros. Se experimentan, sobre la base de las particularidades de su cuerpo y de la inserción que él les procura en el espacio y en el tiempo, como singulares, únicos e irreemplazables. Y es en cuanto tales como buscan primero perseverar en el ser, luego incrementarse anexionando simbólicamente a su Yo todo o parte de un mundo exterior percibido al principio como no-Yo. Ahora bien, todo el drama está ahí: en esa transferencia tan completa como ciega del amor incondicional a sí mismo a una cierta realidad mundana finita, llevada al ser por todo un juego de condiciones, tejida en la trama general de las causas y los efectos, en sí misma movediza y compuesta y condenada por tanto a desaparecer pronto o tarde. La felicidad del ser, la alegría ontológica, no se desvanece sin embargo, pero se encuentra velada, perdida de vista, como despreciada. Vivir sobre la base de ese malentendido

fundamental –y ése es inicialmente el destino de todo ser vivo– equivale a sentirse comprometido a pesar de uno mismo en una partida perdida de antemano, infinitamente abandonado en el mundo, en peligro o, más bien, en remisión condicional. De ahí la presencia en nosotros de una inquietud o angustia irreductible porque coextensiva con nuestra condición. No tiene nada de psicológica, no es patrimonio de algunos tipos humanos, no está unida a circunstancias determinadas. Esos datos psicológicos tienen sin duda su realidad, pero no representan más que modalidades particulares, formas de exasperación «locales» de una sorda contradicción, sentida por todos y presente de manera solapada en la textura de las vivencias consideradas más felices. Llevados, transidos, estructurados por ella, estamos condenados a repartir siempre en favorable y desfavorable lo que, a cada instante, se nos presenta en la experiencia. Viviendo apoyados sin cesar contra esta presión de la necesidad exterior –de la que tratamos desesperadamente de olvidar que acabará por aplastarnos–, sentimos todas las cosas como «buenas» o «malas» según nos ayuden por un momento a resistir la presión o, al contrario, parezcan reforzarla.

A través de todas estas páginas no hemos hecho, en realidad, más que volver a transcribir en una lengua occidental moderna lo que, hace ya veinticinco siglos, el Buda formuló, tal vez por vez primera en la historia, con una fuerza y una concisión lapidaria insuperables: *sarvaṃ dukkham*: «Todo es sufrimiento», primera de las cuatro «nobles verdades» del budismo. Sin embargo, pocas frases habrán sido tan mal comprendidas, al menos en Occidente. Se ha querido ver en esas palabras a veces la expresión de una especie de dolorismo masoquista, del tipo que se ha reprochado tan a menudo, y en ocasiones no sin motivo, a un cierto cristianismo, a veces resultado desesperado de un ateísmo o incluso de un nihilismo radical, y a veces también (Nietzsche) testimonio de una cultura refinada, pero que ha agotado sus recursos vitales y no aspira ya más que al reposo en la aniquilación. No es éste el lugar de retomar desde el principio el examen de ese dossier, especialmente bajo el ángulo histórico[221]. Contentémonos con recordar que el sufrimiento ha sido siempre considerado en el budismo bajo tres aspectos distintos: sufrimiento propiamente dicho o *dukkha-dukkha*, sufrimiento ligado a la impermanencia o *vipariṇāma-dukkha*, sufrimiento ligado al carácter compuesto (del sujeto) o *saṃkhāra dukkha*. La existencia de las dos últimas variedades de *dukkha* basta para mostrar que el término cubre un campo semántico más vasto que el del «sufrimiento» en el sentido ordinario. La segunda acepción no

plantea verdaderamente ningún problema a condición de que se incluya en la «impermanencia» la conciencia misma de esa impermanencia. Pero la tercera acepción es íntegramente filosófica. Hace referencia a la insubstancialidad última (*anatta*) del Yo empírico, a su vacuidad esencial (*śūyatā*) en tanto que está compuesto de diversos agregados (*kkhanda*) en recomposición incesante por su interacción mutua y con el exterior. Aquí, el dolor no es ya ratificado tal cual, en su intuitividad sensible, sino repensado como enfermedad congénita de la ipseidad. El sufrimiento es impotencia de ser uno mismo. El *sarvaṃ dukkham* no implica, pues, ningún rechazo de las alegrías y placeres empíricos en lo que contienen de positivo. Significa más bien que todos los comportamientos humanos, incluso «religiosos» o «espirituales», están marcados con el sello de una contradicción vivida, insuperable en el marco de la individualidad empírica. Por eso los estados más altos de recogimiento (*dhyāna*), aunque exentos de todo sufrimiento en el sentido ordinario del término, se consideran incluidos en *dukkha* en la medida en que el monje, por ejemplo, se vincula a esos estados y los experimenta como ensenadas de paz donde le gustaría poder refugiarse de una vez por todas. Se anuncia ahí una cierta aprensión sutil de la próxima recaída en el tiempo, prueba de que el meditante permanece, en tanto que tal, inquieto, víctima de un resto de desequilibrio interno que tiende a proyectarle fuera de sí mismo[222].

¿Se puede tachar a esa doctrina de «pesimismo»? Existen en realidad dos grandes tipos de pesimismo que apenas tienen en común algo más que el nombre. El primero, que se podría calificar de «pesimismo vulgar», se mantiene todavía por completo en el terreno de las evidencias del sentido común. Retoma por su parte, como algo evidente, la gran división del contenido de la experiencia en agradable y desagradable. Sacando su fuerza de una certeza no criticada, procede, en los diversos campos de la experiencia psicológica, social, histórica, a una investigación más o menos vasta y sistemática a cuyo término cree poder afirmar que «a fin de cuentas», en la esfera de la vida humana (¡o incluso en el universo!), la suma de sufrimientos prevalece decididamente sobre la de las alegrías. Trayecto completamente subjetivo y arbitrario, pues no existe ningún patrón de medida de alegrías y sufrimientos, ninguna posibilidad de comparar la «intensidad» o la «profundidad» de las experiencias afectivas en diferentes individuos, o en un mismo individuo en dos momentos diferentes, y a fortiori conferir cualquier sentido a una mítica suma general de penas y alegrías. El mismo conjunto de datos podría

también dar lugar a una interpretación «optimista», igualmente válida o, más bien, igualmente fútil.

El otro pesimismo –suponiendo que conservemos provisionalmente esta denominación– es el que ha sabido poner en duda la pseudoevidencia del «bueno para mí» / «malo para mí» y le ha negado cualquier valor de fundamento. A partir de ahí, se le hace posible sostener, en primer lugar sobre lo agradable y lo desagradable, luego sobre la alegría y el sufrimiento, un discurso completamente diferente. Comprendiendo al ser vivo, especialmente al humano, como un «querer ser él mismo» crispado sobre su particularidad, pone toda su experiencia bajo el signo de la contradicción, de una contradicción necesariamente experimentada por el sujeto mismo, aunque sea del modo más oscuro e ineficaz. Puede entonces descubrir la persistencia, de alguna manera *bajo* las alegrías y los placeres empíricos e independientemente de su duración o intensidad, de un sufrimiento sutil en forma de sorda insatisfacción siempre renaciente. Sin duda no pone las alegrías mundanas exactamente en el mismo plano o «en el mismo saco» que los sufrimientos mundanos, pero reduce unos y otros a simples fluctuaciones, a veces hacia arriba, a veces hacia abajo, de una tensión permanente y, como tal, radicalmente dolorosa. Desde esta perspectiva, las gratificaciones empíricas se presentan en alguna medida como éxitos tácticos, locales y sin futuro, en el interior de una batalla estratégicamente perdida de antemano.

Este segundo pesimismo, en la medida en que no deja subsistir intacta ninguna satisfacción empírica, ni siquiera ninguna alegría espiritual, puede pasar superficialmente por la forma extrema del primero. Pero juzgarlo así sería incurrir en el peor de los contrasentidos. En efecto, es en nombre de una idea más elevada de alegría, en nombre de lo que está más allá incluso de la alegría, como los textos budistas, especialmente, parecen a veces denigrar los propios estados de delectación espiritual, colocándolos en la categoría de lo doloroso. Hay una metáfora presente en toda la literatura budista que proyecta una cierta luz sobre el paradójico estado de cosas a que nos referimos. Es la metáfora de la carga y el hecho de depositarla en el suelo. Es como si lleváramos desde nuestro nacimiento, en realidad «desde siempre», una carga enorme sobre nuestros hombros. Esa carga es la preocupación por nuestro ser propio, por su preservación en medio de la red de causas y efectos y frente a voluntades extrañas a la nuestra, por su incremento indefinido merced a su reabsorción de la realidad exterior. Al no habernos liberado nunca de esa carga, al no haber

imaginado siquiera que lo podemos hacer, terminamos por no advertir ya su presencia y el esfuerzo de todos los instantes al que nos condena su peso (un poco del mismo modo en que el hombre con buena salud y descansado no percibe el esfuerzo de mantener el tono postural necesario para estar de pie). Tan sólo nos parece a veces más pesado y a veces más ligero según penemos por las escarpadas pendientes de la adversidad o nos deslicemos a toda prisa por los senderos fáciles del éxito. Así, tensos y atareados en la persecución de nuestros intereses mundanos, no tenemos la menor sospecha del inmenso alivio que representaría para nosotros depositar la carga en el suelo, es decir, renunciar a afirmarnos a toda costa contra el orden del mundo y a expensas de los demás. Y, sin embargo, «depositar la carga» sería no desempeñar ya el papel de aquel que clasifica automáticamente todas las cosas en favorables y desfavorables, sería recuperar el paraíso perdido antes del encuentro con el árbol del conocimiento del bien y del mal.

En el fondo, *dukkha* significa menos el sufrimiento que la alternancia de penas y alegrías, su mezcla inseparable, su contraste, su condicionamiento mutuo. Y por eso su revés –aquello en lo que desemboca el hecho de depositar la carga– no tiene la naturaleza de una alegría pura y simple, no se deja definir como una potencialización de las satisfacciones empíricas mundanas. Pero la comprensión de ese camino se tropieza aquí con una resistencia psicológica importante: en efecto, la renuncia a sí mismo ¿no equivale a regresar hacia alguna forma de neutralidad insípida, más acá de la alegría y el sufrimiento como más acá del bien y del mal? En realidad, así como existen dos concepciones posibles del pesimismo, existen dos tipos de neutralidad, enteramente distintas una de otra. La neutralidad ordinaria equivale a una cierta manera de equilibrarse para lo agradable y lo desagradable en el interior de una situación dada. Es una especie de ruido de fondo, de «fritura» hecha del chisporroteo de innumerables impresiones elementales de placer y displacer. Pero, sobre todo, desde la perspectiva aquí adoptada, no representa más que una especie de estiaje medio de este sufrimiento mudo, y casi inconsciente, en el que estamos cotidianamente sumidos. La otra neutralidad es altamente paradójica. Por un lado, trasciende absolutamente alegrías y sufrimientos empíricos, puesto que la condición de posibilidad de estos últimos, a saber, la división originaria de la experiencia en favorable/desfavorable, es precisamente lo que debe desaparecer para que advenga. Por otro, debe implicar, a pesar de todo, una cierta afinidad particular con la

alegría, si es cierto que la díada placer-pena (*sukha-dukha* en pali), cuya superación precisamente representa, está marcada íntegramente con el signo del sufrimiento[223].

Es difícil poner en claro estas cuestiones, pues nos encontramos aquí en la frontera de lo psicológico y lo metapsicológico, de la experiencia humana y del marco ontológico que la rodea y la impulsa. La alegría que va unida a la desaparición del Yo reviste el carácter de un progresivo apaciguamiento de la tensión dolorosa del deseo. Estas palabras sugieren algo negativo y que, además, iría en disminución. Pero, en primer lugar, es el malestar consubstancial a la existencia individual lo que representa aquí el verdadero elemento negativo. Su desaparición, negación de una negación, tiende, por tanto, a restituir una plena positividad subyacente. Y por eso la alegría que traduce esa desaparición, lejos de ir disminuyendo naturalmente, tiende, al contrario, a intensificarse y a profundizarse. Pero tiende también a purificarse y, por ello, de una cierta manera, a transformarse en el sentido de una deshumanización. En efecto, la alegría espiritual no se nutre directamente, a diferencia de las alegrías empíricas, del decrecimiento de un sufrimiento empírico antagonista. Se nutre de la disminución de la pertinencia de la división natural de la experiencia en agradable y desagradable. De ahí una consecuencia muy notable: la distancia fenomenológica entre alegría y sufrimiento disminuye. No es que una y otra se abismen en una cierta grisalla de indiferencia (lo que correspondería a la «primera neutralidad»), sino que el sufrimiento se percibe cada vez menos como algo doloroso. Los objetos o los acontecimientos considerados por la *doxa* común como dolorosos en sí mismos no son ya «descodificados» como tales. El sufrimiento infligido desde el exterior se vuelve así en cierta medida compatible con la alegría, por el hecho de que es experimentado cada vez menos como su contrario o ni siquiera como distinto de ella. Simétricamente, las alegrías empíricas se despojan de una cierta petulancia o exuberancia frenética ligada a su surgimiento en abrupto contraste con sus opuestos. Alegrías y sufrimientos, unos y otros cada vez más depurados y más ajenos a las preocupaciones ordinarias de los mortales, convergen así hacia esa Gran Neutralidad en la que el hombre se sumerge de una vez por todas.

El horizonte de toda experiencia humana se alcanzaría así en el instante preciso en que se realiza la total desconexión de las fuerzas cuya sinergia mantenía al Yo en su lugar. Nuestro pensamiento y nuestro discurso pueden, como en el caso del punto cero del devenir cósmico, acercarse

cada vez más a esa frontera. Está excluido que la franqueen algún día. Con cualquier nombre que bauticemos a ese abismo que se abre más allá de la carne y del tiempo –Paz, Vacío, *Nirvāṇa*, Silencio...–, nunca podremos dar la menor imagen de él, pues su reino supone justamente la eliminación del testigo humano. Como dicen los budistas, no hay nadie que entre en el *Nirvāṇa*, nadie, añadiremos, que deguste «la paz que supera toda comprensión».

A este respecto, dos puntos merecen todavía nuestra atención. Por una parte, esta Paz en dirección a la cual fluye la alegría mística, del mismo modo que los ríos se dirigen hacia el mar, no se debe comprender en el sentido de un simple apaciguamiento negativo o privativo. Sin duda, hay una disminución del flujo emocional tumultuoso de la alegría, disminución progresiva de su efervescencia, paso de lo psicológico a lo metapsicológico, pero la Paz última hacia la que tiende la alegría en tanto que *telos* no puede contener menos que la alegría misma. De una manera que no podemos –o no podemos todavía– representarnos, debe encerrar en su perfección inmóvil todo lo que existe de frescura, de fuerza, de novedad en el impulso primitivo de la alegría. Hacia ella apuntan nociones como «Beatitud», «Vida», «Amor», nociones muy insuficientes en su relativa indeterminación conceptual pero muy valiosas no obstante, o incluso indispensables, en cuanto soportes provisionales del pensamiento meditante[224]. Por otra parte, y al hilo de lo que acabamos de recordar, parece que la vida afectiva en general no puede ser en absoluto comprendida como perturbación y decadencia de la experiencia intelectual pura. Se podría decir, retomando la terminología kantiana, que su naturaleza no se agota de ninguna manera por su dimensión «patológica» ligada a la sensibilidad del sujeto pensante finito. La Beatitud, en este sentido, no es primero y ante todo patrimonio del hombre. Siendo sin comienzo, precede al hombre y preside la instauración de su esencia[225]. La gran pregunta que se plantea a su respecto –y que se sitúa mucho más allá de las perspectivas de este ensayo– sería más bien comprender por qué y cómo tolera al hombre, en resumen, de qué maldición original puede ser portadora para aceptar descender a la vida de los seres finitos y coexistir ahí con el sufrimiento[226].

Tras este largo pero necesario rodeo, deberíamos estar ahora mejor equipados para comprender el porqué y el cómo de la experiencia mística salvaje. Si es cierto que todos llevamos una carga a lo largo del camino de la vida, sin, no obstante, tener plena conciencia de ello y sin que nos

atrevamos a imaginar que, pura y simplemente, podríamos dejarla en el suelo, todos nuestros esfuerzos no tienden sino a aligerarla en el instante presente, sea inventándonos maneras más «económicas» o más cómodas de llevarla, sea ingeniándonoslas para transferir sobre los otros toda la carga o parte de ella. Pero, aparte de que no se trata, en todo caso, más que de soluciones empíricas, parciales y a corto plazo, el hecho mismo de conducirse así implica una aquiescencia de principio a la lógica interna de la situación. No ponemos radicalmente en duda nuestro papel de portadores y no tratamos sino de desempeñarlo lo mejor posible, sin duda con el menor gasto para nosotros, pero también expulsando y reprimiendo en el inconsciente la idea, o la tentación, de abandonarla pura y simplemente. Por consiguiente, somos, en cierto sentido, cómplices de nuestra carga, con la que cooperamos de mil y una maneras.

Existen, así, todo tipo de mecanismos de defensa, perfectamente a punto y que son todavía más eficaces por su carácter inconsciente, que nos permiten resistir día tras día, sin gran esfuerzo, al vértigo del «soltar» total. Su acción común consiste en velar por la inocencia edénica del mundo, es decir, en recubrir esa capa primaria de experiencia en la que el mundo todavía no se presenta a nosotros como «otro» o «exterior», ni tampoco como estructurado por las dualidades del tipo cercano/lejano, forma/fondo, significante/insignificante, orden/desorden, positivo/negativo, favorable/desfavorable: mecanismos de percepción o de memorización selectiva, que no retienen más que lo supuestamente útil y lo supuestamente dañino, que eliminan todo dato gratuito y nos llevan a vivir en un universo esquematizado, hecho de señales, de caminos y de obstáculos: mecanismos articulados sobre las necesidades «objetivas» del organismo que conspiran para prohibirnos toda sensación desinteresada, puramente cualitativa o estética, y nos obligan a *reaccionar* al contenido informativo de las sensaciones, sea bajo la forma de un rechazo crispado (dolor), sea bajo la forma de una aprobación ruidosa (placer).

A decir verdad, esos mecanismos no son propios del hombre. Se encuentran, en grados diversos de complejidad, en todos los seres vivos. Genéticamente programados, puestos ahí mediante un aprendizaje cuya duración se mide en días, semanas, meses o años según las especies, dotan al ser vivo de unas anteojeras protectoras/reductoras que conservará justo hasta su muerte. El hombre, sin embargo, es llevado por el desarrollo de su inteligencia –y sea cual sea el origen de su divergencia primera en relación con el resto del mundo animal– a vivir en un universo cuya com-

plejidad y variabilidad no tienen medida común con los entornos en los que se mueven las demás especies. De ello se sigue que, para ser eficaces a su escala, esos mecanismos psicofisiológicos de adaptación han debido ellos mismos adaptarse. Esta reorganización se opera en el sentido de una diversificación y una flexibilidad debidas esencialmente a un crecimiento gigantesco de la cantidad de información memorizada y a una desmultiplicación mucho más desarrollada de las instancias jerarquizadas que gobiernan el comportamiento. Esto significa en la práctica que nuestra «adaptación a lo real» no puede descansar ya en una simple descodificación del mundo percibido en una serie limitada de señales y en un encadenamiento de reacciones estereotipadas a esas señales. La esfera de nuestros intereses, positivos y negativos, se hace tan amplia y tan densamente poblada que exige, potencialmente a cada instante, todo tipo de reorientaciones y reajustes de nuestros mecanismos de adaptación. Estamos así por esencia –más allá de las diferencias individuales de temperamento, carácter, etc.– atareados, tensos, preocupados. Nos hemos despedido definitivamente de una cierta forma de ocio que es patrimonio de la condición animal. Esta fragilización del hombre, tributo de su penetración en un desarrollo intelectual ilimitado, hace de él el «animal enfermo» (Nietzsche), el animal neurótico por excelencia. Pero es también la falla que hace de él el animal religioso, la falla por la que se puede insinuar en él –y, en tanto no tengamos más información, sólo en él– la tentación de romper con las evidencias y los valores elementales que comparte con el animal.

La experiencia mística salvaje encuentra aquí un principio de explicación, al menos en su modo de manifestación. Tiene posibilidades de surgir todas las veces que el juego de los factores internos o externos –con más frecuencia, los dos conjuntamente– toman desprevenidos a esos mecanismos de atención y de adaptación a lo real, induciendo en su funcionamiento una perturbación súbita y relativamente profunda. Algunas de esas causas posibles son obvias: el anuncio por sorpresa de una noticia capital, poco importa que sea feliz o desgraciada, la inmersión repentina en un entorno extraño, la desorientación suscitada por un paisaje desértico, el desmoronamiento de los anclajes espacio-temporales desencadenado por la absorción de una droga, la confrontación súbita con un peligro inminente, la afluencia inopinada de energías nuevas en un organismo que sale de una grave enfermedad... Otras son mucho más difíciles de delimitar: una palabra pronunciada en cierto tono, un olor que flota en el aire de la tarde, el grito de un pájaro, el gris de un cielo de invierno suscitarán

en ocasiones una emoción violenta, extática, sin relación alguna con su aparente insignificancia. Pero es entonces cuando toda una red subterránea de asociaciones de ideas las unen con las preocupaciones más íntimas del sujeto, de modo que éste se siente súbitamente, sin saber por qué, tocado en su corazón por algo que otros que están a su lado ni siquiera habrán advertido.

Pero las hipótesis formuladas precedentemente permiten dar cuenta no sólo de la forma de la experiencia mística salvaje, sino también de su contenido. Ese contenido, sin embargo, no es simple. Sin duda lo esencial es la alegría, una alegría de la que ahora comprendemos que tiene la naturaleza de un alivio y un maravillamiento. Alivio ligado al hecho de depositar la carga y cuya inmensidad oceánica permite al sujeto medir retrospectivamente el peso con que había cargado a lo largo de los años. Maravillamiento también ante la gratuidad absoluta de esa alegría que no se da como recompensa de ningún esfuerzo o mérito particular y no presenta ninguna proporción con los factores inmediatos de su aparición. Maravillamiento más profundo todavía, casi indecible, al descubrir que esa alegría no se produce solamente en el momento a la manera de las gratificaciones empíricas, que su realidad no se reduce a la de un cierto episodio particular de nuestra vida psíquica, sino que remite a lo que constituía desde siempre el fondo de nuestro ser, que no esperaba más que una cierta señal por nuestra parte, la cesación de su represión, para ascender inmediatamente a la superficie. Es decir, que reviste igualmente la forma de un desvelamiento y de una llamada: desvelamiento de una paz ya establecida en nosotros bajo el tumulto de nuestras pasiones, paz inmóvil y más plenificadora que cualquier triunfo mundano, y llamada a regresar a ella de una vez por todas, más allá de los límites de esta vida y de las servidumbres de la encarnación[227].

Sin embargo, al lado de esa alegría se deberá hacer un lugar a la melancolía y a la angustia, que, en modalidades variables, figuran ambas en el contenido de la experiencia. La melancolía es como un signo precursor de la alegría mística, aunque en muchos casos la experiencia no vaya más lejos. Corresponde a una cierta toma de conciencia, con frecuencia incoativa o subliminal, de la presencia misma de la carga y a una cierta duda naciente en cuanto a la necesidad de seguir llevándola indefinidamente. Su aspecto sombrío, fácilmente susceptible de acabar confundiéndose con una tristeza empírica banal, le viene de una cierta captación intuitiva que envuelve con el dolor sutil inherente a toda forma de vida estructurada

por la dicotomía afectiva fundamental[228]. No se la debe confundir con la angustia, aunque esos dos climas emotivos cohabiten con facilidad, a veces reaccionando uno sobre otro, en el entorno del éxtasis místico.

La angustia expresa lo que contiene de extrañamiento, e incluso de desestabilizador, para el psiquismo el abandono súbito de la carga. Y es que, paradójicamente, estamos tan apegados a nuestra carga –en el sentido material y en el sentido afectivo– como el presidiario lo está a sus grilletes, hasta el punto de que el sentimiento de su desaparición inminente nos proyecta a un espacio de pura libertad en el que perdemos, por un tiempo, toda referencia. La angustia es así la compañía permanente del místico, que, en cualquier caso, no puede acceder al éxtasis más que superándola. Justamente así se explica la relación profunda, atestiguada por innumerables testimonios y observaciones, del misticismo y la locura. La búsqueda del éxtasis es un juego de los más peligrosos: aquel cuya melancolía le ha abierto suficientemente los ojos para permitirle comprender el sentido del *sarvaṃ dukkham*, pero que, sin embargo, por una causa u otra, no llega a atravesar la barrera de la angustia, aquel, pues, que no puede ni continuar llevando la carga ni dejarla en el suelo, está destinado a caer en una forma u otra de locura. Inversamente, una locura no «curada» en el sentido de normalizada, pero controlada gracias a una confrontación con éxito con la angustia, es susceptible de abrir una puerta hacia el mundo del éxtasis[229].

5
Ascesis y vida mística

La teoría de la experiencia mística que acabamos de esbozar puede parecer a algunos arbitraria y reductora, aunque, al menos en un primer momento, no se piense aplicarla más que a las formas brutas o espontáneas de la experiencia. Por eso queremos ahora llamar la atención sobre un vasto conjunto de fenómenos esencialmente, aunque no únicamente, religiosos, a través de los cuales las hipótesis formuladas anteriormente reciben, nos parece, una confirmación bastante patente. Se trata de lo que se denomina comúnmente ascetismo. Ciertamente, la existencia de un vínculo esencial que une ascesis y vida mística ha sido siempre reconocido –incluso apareció hace tiempo en Francia una *Revue de théologie ascétique et mystique*–, pero el significado mismo de ese vínculo rara vez ha sido explicitado.

La experiencia mística salvaje se distingue, entre otras cosas, por su carácter errático e imprevisible. Sus mecanismos de desencadenamiento son tan complejos y sutiles que no se la puede reproducir a voluntad, ni siquiera dedicándose a reunir las circunstancias favorecedoras que el análisis reflexivo puede, siempre a posteriori, deducir. Por otra parte, esta experiencia no está cerrada en sí misma a la manera de un goce opaco. Como el relámpago que ilumina de golpe todo un paisaje nocturno, tiene la naturaleza de una revelación. En efecto, lo que por un instante deja vislumbrar es una Realidad insospechada, presente bajo lo real empírico encontrado en la existencia cotidiana pero infinitamente más denso y más vivo. Por eso su brevedad, junto a la improbabilidad de su retorno espontáneo, tiene la propiedad de suscitar una inmensa nostalgia, menos de la experiencia misma en su dimensión de gozo puro que de la Realidad meta-empírica, de esa patria del alma revelada por ella. El hombre que ha conocido esa experiencia, o incluso que simplemente se ha aproximado a ella, no puede verse ya de otra manera que bajo los rasgos de un exiliado[230]. ¿Cómo la nostalgia que siente no le incitará entonces a meditar sobre las posibles causas de su exilio? Y si esas causas son verdaderamente las que hemos creído localizar, es de esperar que en todo tiempo y en todo

lugar la reflexión humana las haya descubierto una y otra vez o, al menos, las haya sospechado. Ahora bien, es un conocimiento implícito de ese tipo el que se encuentra, creemos, en la base misma del fenómeno, casi universal, de la ascesis.

Tres aspectos esenciales permiten definirla: 1) se presenta bajo la forma de una práctica cotidiana, de un entrenamiento regular (ése es el sentido del término *askesis*, que los griegos empleaban también para designar el entrenamiento de los atletas con vistas a los juegos del estadio); 2) en ese entrenamiento se trata siempre de ir contra la «inclinación natural» del hombre, apartándose sistemáticamente de lo agradable para volverse, no menos sistemáticamente, hacia lo desagradable; 3) muy uniformes a través del espacio y el tiempo, las prácticas ascéticas parecen muy independientes de las diversas creencias o ideologías en cuyo nombre se cultivan de forma consciente. Ahora bien, todo esto se justifica muy bien si se admite que los ascetas –o los santos y renunciantes en general– se distinguen de los fieles que toman lo primero que encuentran de las diversas religiones en un punto de importancia capital: han comprendido que las grandes verdades espirituales debían encarnarse, para no quedar indefinidamente como letra muerta, descender literalmente a las entrañas de los creyentes. Esto significa que allí donde algunos –por ejemplo los puramente filósofos, teólogos y otros exegetas de la condición humana– se contentan con especular sobre la «ignorancia metafísica» o el «pecado original», los ascetas no se preocupan sino de localizar, a fin de neutralizarlos, los mecanismos mentales y psicológicos a través de los cuales esas misteriosas entidades se ponen de acuerdo para esclavizarnos. Esos mecanismos son los que hacen que nos adhiramos apasionadamente a lo que nos parece que va en el sentido de la conservación de nuestro ser y que rechacemos con horror lo que nos parece ir en sentido opuesto. Por su culpa, vivimos constantemente en esta especie de sufrimiento en segundo grado que los budistas llaman *dukkha*.

Por más que el campo de los ejercicios ascéticos sea inmenso y la inventiva humana en la materia prácticamente ilimitada, son siempre los mismos sectores, muy específicos, los que se encuentran concernidos por ellos. Podemos, sin ser demasiado arbitrarios, distinguir cuatro principales: en primer lugar, el de las necesidades elementales del cuerpo (alimento, bebida, vestido, protección de los elementos naturales, descanso, sexualidad, etc.); segundo, el del sufrimiento físico; tercero, el de la reacción espontánea del organismo frente a lo impuro; cuarto, el de la digni-

dad social de la persona. En cada caso, la actitud natural se traduce, en tanto que simple prolongación «inteligente» del comportamiento animal, en una cierta oposición dicotómica de valores positivos y negativos... que la ascesis se dedica regularmente a subvertir. Al mismo tiempo, las disciplinas ascéticas ordenadas a esos diversos sectores se vuelven a encontrar idénticas, con pocas variantes, en la mayor parte de los grandes universos religiosos; a menudo incluso se pueden observar de un extremo al otro del planeta. Sin embargo, las justificaciones que los adeptos de las diversas religiones y tradiciones iniciáticas dan de ejercicios muy semejantes no tienen, con gran frecuencia, mucho en común. Eso nos induce a pensar que esas invariantes culturales podrían implicar un significado distinto, y más fundamental, que el que se reconoce en el interior de sus universos religiosos respectivos[231].

Lo que confiere a la dicotomía de lo agradable y lo desagradable, de lo «bueno para mí» / «malo para mí», su aspecto de evidencia ineludible es en primer lugar que se apoya en la existencia de necesidades del organismo en apariencia irreductibles. Satisfechas, esas necesidades procuran una cierta delectación; frustradas, engendran una cierta forma de sufrimiento. Frente a ellas, la ambición del ascetismo no puede ser, sin duda, la de abolirlas por completo –aunque ese sueño haya frecuentado la imaginación de muchos–, sino la de no satisfacerlas más que en la estricta medida compatible con el mantenimiento de la vida y en condiciones tan mediocres que esa satisfacción se reduzca a un taciturno proceso fisiológico sin dimensión de goce. Una de las necesidades más esenciales del cuerpo es, sin duda, el alimento. Así, no hay un comportamiento ascético más universalmente atestiguado en las grandes religiones que el ayuno. Sin embargo, no se comprenderá todo el significado que tiene más que volviéndose hacia las prácticas extremas, dejando de lado las formas atenuadas, adaptadas a la masa de los fieles (Cuaresma cristiana, Ramadán de los musulmanes, ayunos hindúes de luna llena y luna nueva, etc.). A este respecto, en Occidente el modelo fue definido por los «Padres del desierto» y sus innumerables émulos a lo largo de la Edad Media y hasta en pleno siglo XVIII. A la parsimonia extrema del alimento viene a sumarse su carácter vulgar, común, y a menudo al límite de lo inmundo[232].

Del mismo modo, los monjes, los ascetas y los más fervientes de los fieles ordinarios no han dejado de luchar paso a paso, con empeño, contra el sueño. Muchos, no contentos con reducir su duración a dos o tres horas por noche, han inventado todo tipo de recursos para fraccionarlo o

perturbarlo, recurriendo especialmente a las posturas más incómodas, como la de permanecer de pie apoyados contra una pared. Austeridades semejantes se encuentran igualmente en el medio hindú, budista o jaina, aunque aquí los motivos invocados diverjan por completo. Los monjes budistas, por ejemplo, tratan ante todo de permanecer vigilantes e incluso, en última instancia, de extender paradójicamente al sueño la forma de lucidez propia del estado de vigilia[233], mientras que las prácticas cristianas parecen siempre hacerse eco de las célebres palabras de Pascal: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo: es necesario no dormir durante ese tiempo».

Si el combate para limitar al mínimo la satisfacción de los «deseos naturales y necesarios» constituye, en todas partes y siempre, el núcleo duro de la ascesis, es completamente normal que la represión de los «deseos naturales y no necesarios» aparezca como su complemento indispensable. Al vestido, por ejemplo, se le privará normalmente de todo lo que contribuya a su elegancia y comodidad. Con frecuencia será despersonalizado y uniforme, a la manera de la túnica azafrán de los monjes budistas o, entre nosotros, del sayal monástico. En ciertos casos, se reducirá a un andrajo, o incluso será completamente suprimido allí donde los usos y costumbres de la sociedad lo permitan[234]. Observaciones similares se aplicarán a los cuidados del cabello, la higiene corporal en general y a las condiciones de vivienda (celdas, cabañas, chozas, grutas, pórticos de templos..., huecos de árboles para los «dendritas», cumbre de una columna para los «estilitas», etc.). Todo esto es demasiado conocido para que sea necesario insistir en ello. En cuanto a la represión de las pulsiones de orden sexual, ocupa, evidentemente, en esta misma perspectiva, un lugar de excepción.

Pero el espíritu de la ascesis se extiende también a otras categorías de necesidades que, si bien no se manifiestan con la misma frecuencia y regularidad tiránica que las primeras, contribuyen no obstante a mantener al hombre en los rieles de la dualidad de lo «bueno» y lo «malo». Pensamos aquí en la libertad de movimientos, no sólo la de desplazarse a voluntad, sino también la de realizar los gestos que se deseen en el momento en que se desea. La India, en particular, ha tolerado siempre en ese campo cantidad de prácticas extremas, por no decir extravagantes: personas que deciden no sentarse o acostarse jamás, o que hacen voto de no comer nunca más con la mano, o mantener un brazo levantado indefinidamente hasta la anquilosis completa e irreversible, etc. Más decisiva todavía, tal vez, es la represión de la necesidad de comunicarse. Se traduce

especialmente por el eremitismo religioso que todas las civilizaciones, o casi todas, han conocido en una u otra época y a escala más o menos vasta. Pero la vida cenobítica, en la medida en que impone todo tipo de reglas, más o menos severas, de silencio, está también organizada para refrenar esa necesidad. ¿Y qué decir del más inocente, al menos en apariencia, y el más natural de los «deseos no necesarios», el de usar de los sentidos para percibir el mundo exterior? Tampoco él ha escapado a la despiadada perspicacia de las grandes tradiciones ascéticas que, bajo la honesta curiosidad, han descubierto siempre la concupiscencia y la huida de sí. Se cuenta de san Vicente de Paúl que, «cuando iba por la ciudad, o de viaje, en lugar de alegrar la vista con los campos o la diversidad de objetos que encontraba, tenía ordinariamente los ojos fijos en un crucifijo que llevaba consigo, o los mantenía cerrados, para no ver más que a Dios»[235]. En esto, no hacía más que imitar a los Padres del desierto, a un san Elpidio, por ejemplo, que, instalado sobre una montaña cerca de Jericó, «nunca se volvió hacia Occidente, aunque la entrada de su caverna estuviera en la cima de una montaña, como tampoco miró nunca el sol ni las estrellas que aparecen a su puesta y de las que no vio una sola durante veinte años». Su caso es semejante al de san Eusebio, que, sentado con otro monje en un peñasco cerca de Alepo, fue distraído por un campesino que labraba en la planicie, más abajo, de manera que no pudo responder a una pregunta de su compañero. Desde ese día, para mortificarse, «prohibió a sus ojos mirar nunca hacia ese campo ni gozar del placer de considerar la hermosura del cielo y de los astros, y no les permitió ir más allá de un pequeño sendero de la anchura de un palmo que tomaba para dirigirse a su oratorio. Vivió así durante más de cuarenta años»[236].

Si nuestra hipótesis es exacta, es decir, si el objetivo profundo, aunque no necesariamente consciente, del asceta es recuperar la beatitud supramundana inherente a un estado original de inocencia más acá del bien y del mal –beatitud que una experiencia mística salvaje le habrá revelado inicialmente, por decirlo así, de improviso–, entonces es lógico que pensemos que ese asceta busca con predilección el sufrimiento, especialmente físico[237], y las experiencias negativas en general, a fin de localizar y matar en su germen el mecanismo dualizante de los juicios de valor que presiente están en el origen de la esclavitud humana. Y, de hecho, la antropología religiosa nos pone sin cesar bajo los ojos ese fenómeno del sufrimiento no sólo aceptado, sino buscado y provocado, desvelándonos así los recursos ilimitados de la inventiva humana en materia de autotortu-

ra[238]. El cristianismo, aunque se coloque bajo el signo de la Pasión de su fundador, le ha otorgado durante mucho tiempo un lugar considerable, desmesurado a juicio de la mayor parte de nuestros contemporáneos. Pero no ostenta en absoluto el monopolio de esas prácticas. Éstas se encuentran, a título de pruebas iniciáticas, en muchas sociedades tribales y ninguna de las «grandes religiones» las ignora por completo, aunque su importancia relativa varíe mucho de un universo religioso a otro[239]. El hinduismo, en especial, las ha desarrollado a gran escala, poniendo particularmente el acento en el *tapas* o «calentamiento ascético»[240], mientras que el budismo se ha mostrado siempre más reservado con respecto a ellas.

Sería sin embargo erróneo pensar que esos sufrimientos físicos son asumidos, a título de puros medios, con vistas a experiencias extáticas futuras, un poco del mismo modo en que el enfermo se somete a tratamientos penosos con la esperanza de curarse gracias a ellos. Si fuera de este modo, es decir, si los sufrimientos de la ascesis fueran sentidos realmente como sufrimientos, no se comprendería que se los pueda buscar así con constancia, tenacidad, a veces incluso con frenesí. Sobre todo, no se entiende cómo se podría haber descubierto en esas condiciones la existencia de una relación entre sufrimiento y éxtasis. J. H. Leuba, en su *Psychologie du mysticisme religieux*, formula sobre este punto una pregunta de gran alcance: «Desde el momento en que se admite que los sufrimientos físicos que uno se inflige a sí mismo y la subyugación del cuerpo son las condiciones para poder recibir los favores divinos, la lógica diría, parece, que el ascetismo debería practicarse con preferencia antes del primer éxtasis, y que luego, suponiendo que no se lo quisiera abandonar totalmente, se relajara al menos durante el tiempo que duran los períodos de las visitas divinas frecuentes. Ahora bien, de ordinario sucede de manera completamente distinta; es primero cuando llega el incendio encendido por un abrazo de amor apasionado, y es luego solamente cuando comienzan las extravagancias del ascetismo»[241].

Que la experiencia mística, de una forma u otra, precede y desencadena las prácticas ascéticas es, en efecto, una observación de una importancia capital. Pero sería imprudente deducir de ello, como hace este autor, que la continuación, e incluso el reforzamiento de esas prácticas, proceda de «motivos irracionales» (en su opinión, de una cierta desviación masoquista de la pulsión sexual). No es que la presencia de ese elemento no se pueda sospechar en un buen número de casos, en última instancia quizás en todos, pero la concepción clásica, freudiana especial-

mente, del masoquismo ha decidido tratar como un simple dato de hecho, del orden de la constatación clínica, precisamente lo que constituye el problema en este fenómeno, a saber, la unión paradójica del sufrimiento y el gozo[242]. Queremos decir que, preso de un cierto ideal normativo y no pensando poner en duda la evidencia sensible de lo agradable y lo desagradable en su papel de pares de opuestos, el psicoanálisis se ha limitado a clasificar entre las perversiones lo que, desde otro punto de vista, puede ser considerado como el reflejo en el plano psicológico –un reflejo sin duda turbio y deformado[243]– de una verdad metafísica fundamental. No es Freud quien nos entrega la clave de la algofilia ascética, sino más bien Suso, a través de una fórmula enigmática, al menos a primera vista: «Sufrir hace que, para aquel para quien sufrir es un sufrimiento, sufrir sea no sufrir más»[244]. Comprendamos: el hombre en la condición natural («aquel para el que sufrir es un sufrimiento») sufre en la medida en que no acepta sufrir, es decir, se resiste vanamente contra una cierta violencia que se le hace desde el exterior. En este sentido, no sufre «a fondo» o «con todo su corazón», y es esa misma resistencia la que hace que sea desgarrado sin provecho por el sufrimiento. Si, por el contrario, acepta su sufrimiento, sin imaginar que las cosas podrían y deberían ser diferentes, mejores, si va por delante del sufrimiento, éste se desvanece de inmediato, pues sólo se alimenta del rechazo que se le oponía, del rechazo a su idea. Y no solamente se desvanece, sino que se transmuta en beatitud, pues lo que aquí experimenta, al menos, un eclipse, es la actitud de fondo, esa tensión o esa hostilidad latente frente al Otro en general que tiene el nombre de *dukkha* en el budismo.

La confrontación del místico con el dolor no necesariamente reviste, por otra parte, el aspecto dramático de un enfrentamiento directo. De todas maneras, en muchos casos, el dolor será tal que la voluntad más heroica deberá más pronto o más tarde plegarse ante él. Pero existe otro método, otra vía, más segura y sin duda más conforme con la lógica interna de la actitud mística. El budismo antiguo la llama «visión» o «discernimiento» (*vipassanā* en pali)[245]. Aquí, no se trata de aguantar cueste lo que cueste ante el dolor, al precio de un esfuerzo heroico. Se trata de domesticarlo, lentamente, paso a paso, como se haría con un animal salvaje. En la base del método se encuentra la intuición del carácter reactivo del dolor y de la inscripción de esa reactividad en los automatismos biológicos, si no innatos, al menos desarrollados durante los primeros meses de la vida[246] y cuya rapidez de desencadenamiento se anticipa regularmente y

vuelve vana nuestra decisión consciente de resistir al dolor. En la meditación *vipassanā* uno se entrena primero para localizar esos mecanismos y observar las condiciones de su desencadenamiento, sin tratar de ponerles trabas. La etapa siguiente consistirá en practicar una especie de *epochè* con respecto al carácter doloroso mismo de las sensaciones experimentadas. Ése es, al decir de todos los maestros de esta técnica, el punto más delicado. Si llegamos a dudar seriamente, aunque sea tan sólo un instante, del carácter intrínsecamente doloroso del estímulo (por ejemplo, la picadura de un insecto) con el que estamos en contacto, tendremos posibilidad de ver inmediatamente cómo esa duda se hace mancha de aceite y el dolor se volatiliza. Pero aquí es el acto mismo de dudar lo que resulta prodigiosamente difícil en sí mismo, pues, para hacerlo, se debe remontar la pendiente de todo un atavismo genético y cultural. El meditante penetra así en los arcanos secretos de su sensibilidad y llega a sorprenderse en flagrante delito de fabricación de su propio sufrimiento. A partir de ahí, e incluso si la fuerza de la costumbre y la desigualdad de su concentración le llevan a «recaer», goza de una libertad esencial, pues ha comprendido que las vicisitudes de nuestras dichas y desdichas en este mundo dependen de una división originaria de la experiencia que a cada instante podemos ratificar o denunciar[247].

Otro punto de gran importancia, aunque pueda parecer anecdótico y trivial, es la relación del asceta con lo impuro, más precisamente con lo asqueroso o lo repugnante. Los testimonios sobre la vida y el comportamiento de los místicos, tanto en Occidente como en Oriente, rebosan de referencias a este tema. Y no es casualidad pues, más claramente aún que con el dolor físico, el asco se presenta ante todo como la reacción natural y legítima por excelencia frente a cosas cuyo carácter objetivamente repulsivo se impone con la fuerza de la evidencia: excrementos, vómitos, esputos, llagas supurantes, etc. Pero es precisamente esta evidencia la que el místico cree tener motivos para poner en duda. Lo hace al principio por instinto, sospechando que el asco, como el dolor, no tiene la naturaleza de una sensación bruta, sino la de una respuesta completa y activamente elaborada. Le queda por verificar esa sospecha, lo que sólo puede hacer entrando en contacto con lo inmundo, o lo que se tiene por tal. Tiene, pues, que sorprender en la acción, en lo más profundo de su carne, el mecanismo psicofisiológico fatal de constitución de lo inmundo a fin de desarticularlo a tiempo. Lo que se denomina superar el asco consiste más bien en desmontarlo o deconstruirlo mentalmente.

Naturalmente, la forma revestida por esos ejercicios de dominio de lo inmundo, y más aún las justificaciones ideológicas que de ello se ofrecen, varían mucho con las culturas y los universos religiosos. En el mundo cristiano, especialmente, el relato de la Pasión de Cristo ha dejado, aquí como en otras partes, su huella. El místico cristiano desea participar en la miseria de Jesús cubierto de escupitajos por la muchedumbre (Mt 23, 30) y al que se ofrece en la cruz, para aplacar la sed, una esponja empapada en vinagre (Mc 15, 36). En imitación de Cristo, muchos espirituales se han preparado así a lo largo de los siglos para engullir todo tipo de cosas inmundas o que les parecían tal. Santa Catalina de Génova se ejercitaba en tragar insectos, babosas, etc. Margarita María de Alacoque, la santa de Paray-le-Monial, detalló las angustias por las que pasó en su combate, a la vez grotesco y patético, para vencer su repugnancia innata por el queso[248]. Pero, desde la perspectiva de la virtud cristiana de la caridad, son sobre todo las deyecciones de los enfermos: flemas, vómitos, pus, etc., lo que procura a los santos y a las santas de Occidente ocasiones admirables para instalarse más allá de la atracción y la repulsión. Por ejemplo, Madame Guyon, la célebre mística del siglo XVII, ha contado en su autobiografía cómo sintió un día el impulso irresistible de cometer un acto de ese género[249].

Un tema importante, en este contexto, es el del «beso al leproso» que atraviesa toda la literatura hagiográfica de los grandes siglos de la cristiandad. Contentémonos aquí con algunos ejemplos escogidos casi al azar. De san Francisco Javier, evangelizador de las Indias orientales, se cuenta que un día «se dejó ver en el promontorio de Camorino, donde, al encontrarse con un mendigo leproso, primero lo abrazó, luego le limpió las llagas y lavó la podredumbre; luego, bebiendo del agua con que le había limpiado, lo dejó sano»[250]. Le hace eco la santa Ángela de Foligno, que también se ocupaba de los enfermos en el hospital de su ciudad: «Cuando hubimos hecho nuestras ofrendas, nos pusimos a lavar las manos y los pies de los hombres y las mujeres, sobre todo las de un leproso que estaban completamente deterioradas, purulentas y descompuestas; bebimos de aquella agua sucia y experimentamos una dulzura inmensa que nos acompañó a lo largo de la vuelta, como si hubiésemos comulgado»[251]. El P. P. Claver, un jesuita llamado el «apóstol de los etíopes» porque ejercía su ministerio en Cartagena, Colombia, junto a los negros deportados como esclavos al Nuevo Mundo, pasó más de cuarenta años en el almacén del puerto adonde iban a parar agotados y a menudo moribundos: «En un continuo y repugnante ejercicio, manipula a enfermos nausea-

bundos, hunde la boca en las llagas más verminosas, extrae de ellas, succionando, las podredumbres más inmundas, quitando con la lengua todas las putrefacciones; luego, come con ellos en el mismo plato, los estrecha tiernamente contra su corazón, los acaricia, los abraza [...]. Pero cuando entraba en las habitaciones donde yacían los paralíticos, los lisiados, los mancos, él era la mano o el pie de aquellos que ya no los tenían, les hacía comer, secaba la baba que caía de su boca, rascaba ese fluido o humor viscoso y tenaz que les inflamaba la lengua»[252].

Prácticas del mismo tipo, si no exactamente iguales, se encuentran en la civilización india. Sin embargo, las justificaciones que de ellas se dan parecen muy diferentes. La oposición de lo puro y lo impuro está aquí más marcada que en Occidente. Estas categorías se refieren ante todo al régimen de los intercambios materiales entre el espacio interior del cuerpo y su entorno exterior, especialmente el representado por los demás organismos vivos. Se refieren, pues, por una parte, a la comida y la bebida, por otra a los productos materiales eliminados por el cuerpo. Lo puro se define como una regulación clara y unívoca del régimen de esos flujos a través de una cierta higiene corporal, por una parte (aseo, vestido, alimentación, sexualidad, etc.), y diversos ritos de separación, por otra. Hay, al contrario, impureza allí donde esos intercambios tienden a efectuarse de modo incontrolado y anárquico. Esta concepción, en cierto sentido muy «materialista», de lo puro y lo impuro lleva a interesarse detenidamente por las diversas secreciones y excreciones del cuerpo, como la saliva, el sudor, la sangre, el esperma, la orina, los excrementos. Habrá mancha cada vez que esos productos orgánicos –provengan de otros o del mismo sujeto– sean ingeridos o simplemente puestos en contacto con el cuerpo propio. De ahí, por ejemplo, la impureza específica de las secreciones menstruales, las llagas, los alimentos cárnicos y, en otro plano, el cadáver a punto de descomponerse. Serán también impuros, por extensión, los objetos inertes en contacto con esas sustancias, los animales que les sirven de vectores y los humanos a los que su profesión pone en relación con ellas (poceros, barberos, «enterradores», etc.).

En esas condiciones, la superación de la dualidad atracción-repulsión se efectúa al modo de una transgresión ritualizada de los tabúes sociorreligiosos ligados a esas diferentes formas de impureza. Se conoce el rito tántrico de la *cakrapujā* o «de las cinco cosas que comienzan por *m*» (*pañcamakāra*)[253]. Pero éste no representa más que la parte emergente del iceberg (apenas visible, por otra parte). Existen todo tipo de prácticas ini-

ciáticas, a menudo propias de determinado lugar, determinada secta, determinada cofradía de renunciantes. Su carácter secreto las hace muy difíciles de estudiar. Sin embargo, aquí y allá, se dispone de algunos fragmentos de información. El psicoanalista indio Sudhir Kakar, por ejemplo, ha transcrito un testimonio alucinante, a medio camino entre lo real y lo fantástico, de un ritual de iniciación tántrico llamado «de la mano izquierda». Se asiste ahí a una verdadera explosión de impureza escatológico-sexual[254]. El mismo S. Kakar da cuenta de un testimonio inédito sobre Ramakrishna, según el cual el gran místico bengalí realiza, de manera aparentemente espontánea y fuera de todo rito codificado, una especie de zambullida súbita –y extática– en el mundo de lo impuro. Un día vio (¿mezclados?) excrementos, arroz y verdura: «Súbitamente, mi alma salió del cuerpo y, como una llama, lo tocó todo: probó el excremento, la orina. Me fue revelado que todo era uno, que no hay ninguna diferencia»[255]. Habría que mencionar igualmente múltiples sectas, algunas desaparecidas, otras todavía vivas, en las que la transgresión sistemática de la dualidad puro-impuro ha sido erigida casi en regla de vida. La India antigua conoció los *pāśupata* y los *kāpalika* (que bebían alcohol en calaveras). La India actual, en la región de Benarés en particular, conoce los *aghori*, que frecuentan los campos de cremación, van desnudos o vestidos con una especie de sudario robado a un cadáver, consumen cualquier alimento cárnico, incluso y sobre todo echado a perder, defecan y orinan en público, e incluso a veces se entregan a la necrofagia[256].

En India, el marco social y la ideología ambiente están –como vemos– a años luz de las condiciones que reinaban en Europa occidental en la gran época del cristianismo. Las motivaciones del asceta tántrico, por ejemplo, parecen en un principio infinitamente más individualistas, si no egoístas, que las del espiritual cristiano. Y, sin embargo, el núcleo de la experiencia sigue siendo el mismo. En todas partes se observa ese fenómeno singular por el que, una vez franqueada la formidable barrera de la repugnancia inicial (barrera ante todo mental y no física)[257], el horror se transforma súbitamente en rapto. No disminuye poco a poco, como pretende la teoría del irse curtiendo gradualmente o de la insensibilización progresiva. Se transmuta de forma brusca, no exactamente en su contrario, sino en un modo de satisfacción transcendente, capaz de coexistir tanto con lo repugnante como con lo delicioso. La situación es estrictamente paralela a la que prevalece en el dolor. En uno y otro caso, el asceta trata de romper la lógica binaria de lo favorable/desfavorable. Va, pues,

deliberadamente al encuentro de lo penoso para demostrarse a sí mismo que, a pesar de la automaticidad aparente de las reacciones humanas «normales», no está obligado a reaccionar con el disgusto a lo que afecta negativamente a su organismo. Encuentra así la confirmación de lo que a la luz del éxtasis ya sospechaba, a saber, que es él mismo quien construía sus dolores y sus repulsiones, y que en el futuro nada le obliga a seguir en ese callejón sin salida.

El último gran registro de la ascesis es el de la destrucción de la imagen de sí o la superación del respeto humano. Figura también en un lugar eminente en todas las tradiciones espirituales, pues responde a una necesidad muy precisa: una vuelta de la ascesis sobre sí misma o la renuncia a la renuncia. Si, en efecto, como se ha sostenido aquí, el sentido de la ascesis no es tanto favorecer la producción de éxtasis cuanto llevar a los que se entregan a ella a instalarse para siempre en esa paz no dual cuya realidad les fue solamente por un instante desvelada por el rapto extático, es evidente que las austeridades más salvajes serán vanas mientras conduzcan a mantener, incluso a consolidar, un ego todavía preocupado por el éxito y el fracaso.

Ahora bien, ese peligro acecha de mil formas sutiles. La pobreza, por ejemplo, es siempre ambigua, pues lo que importa es menos el número y el valor mercantil de las cosas poseídas que el tipo de relación que se mantiene con ellas. Así, un anacoreta podrá perfectamente apegarse a su cabaña, a sus harapos, a su empleo del tiempo cotidiano con más avidez que un rey a su palacio y su función. Fijarse objetivos, querer realizar proezas en materia de ayunos, vigilias, silencio, duración de la soledad, etc., representa una trampa mortal para el asceta. En efecto, al hacerlo, entra en una relación potencial de competencia con sus semejantes y fortalece una cierta imagen ideal de sí mismo. Sustituye las ambiciones y deseos mundanos por una cierta voluntad de poder, por el orgullo de dominarse y dominar a los otros. A partir de ahí, todo está perdido para él, pues, sin siquiera darse cuenta, ha caído de nuevo en la lógica de la afirmación de sí, de la ostentación, de la vulnerabilidad a las circunstancias exteriores, en pocas palabras, de la dualidad éxito/fracaso.

Por otra parte, todos los grandes movimientos religiosos han producido personajes extraños, pintorescos, semipayasos, semiescandalosos, pero cuya excentricidad ha sido como la levadura en la pasta del conformismo bienpensante y la respetabilidad. La India ha conocido a los ascetas *pāśupata*, que, por un atavío y un comportamiento grotesco, en el límite

de la obscenidad, trataban deliberadamente de atraer sobre sí insultos y burlas[258]. El cristianismo primitivo produjo también numerosas figuras de santos histriones, como Simeón Slos que frecuentaba los cabarés, haciéndose pasar por un libertino y un desequilibrado[259]. En el siglo XVI encontramos esta misma tradición de excentricidad y bufonería sagrada encarnada por san Felipe Neri[260]. Por otra parte, una de las antiguas sectas sufíes más importantes es la de los *malamati* o «gentes de la reprobación», cuya aspiración es exactamente la misma: mortificarse atrayendo sobre sí el desprecio y las pullas de la gente[261]. Se trata sin duda de comportamientos extremos, y por esta razón inevitablemente marginales, pero que reflejan bien la preocupación, que aparece en todos los renunciantes, por crucificar el amor propio.

Desgraciadamente, el autoescarnio del asceta puede muy bien convertirse a su vez en un simple procedimiento, una manera particularmente perversa de valorarse, hasta tal punto el ego se muestra hábil para «recuperar» los esfuerzos y sacrificios consentidos con vistas a su superación. Por eso el verdadero sentido de la ascesis no puede consistir en superarse a sí misma en increíbles contorsiones físicas y mentales. Es más bien sustituir cada vez más la ejecución ascética exterior, el esfuerzo brutal por dominar las pulsiones, por una atención meditativa dirigida hacia el proceso mismo de la formación de los deseos y, a través de ello, hacia la automaticidad ciega de la bifurcación perpetua de lo vivido en positivo y negativo. Una ascesis consolidada, es decir, experta en agotar en su fuente el dinamismo infernal de la preferencia afectiva, podría dispensarse de toda renuncia exterior. Por esta misma razón, dejaría de estar en busca de éxtasis, pues la paz de la no dualidad sería su pan cotidiano. Se confundiría con la vida.

Conclusión

Al término de estos análisis esperamos haber valorado suficientemente tanto la indudable realidad de la experiencia mística salvaje como su unidad profunda bajo la variedad más bien desconcertante de sus modos de realización. Esta unidad es a la vez fenomenológica, temática e intencional. Es fenomenológica en el sentido de que todos sus casos concretos parecen ajustarse a un mismo argumento de base: ruptura repentina del curso ordinario de los pensamientos, pérdida de todo contacto «eficaz» con el entorno inmediato, angustia, sentimiento de haber sido catapultado a un tiempo, un espacio, un universo cualitativamente diferente, maravillamiento, luego retorno improvisado hacia este mundo y difícil readaptación a las condiciones que reinan en él. Es temática en la medida en que se dan cita sin cesar tres motivos, tres ideas-fuerza independientes: 1) la revelación aplastante de una Realidad frente a la que el mundo sensible y la existencia social no son más que un teatro de sombras; 2) la integración de los azares y las contingencias de nuestras vidas dispersas en una Necesidad que es al mismo tiempo orden y perfección; 3) la conciencia de que un solo impulso vital, una sola emoción eterna nos anima a todos por igual, desde siempre y para siempre. Es intencional, por último, por el hecho de que, en todas partes y siempre, la clausura sobre sí misma de la existencia individual, tal como se expresa a través de la escisión originaria de la vivencia en «bueno» y «malo», ha sido, sea presentida, sea experimentada, sea reconocida y denunciada como el error o el pecado por excelencia, aquello mismo que debe ser superado para que la plenitud que yace en nosotros aparezca finalmente a plena luz.

Es cierto que el lado «patológico» de muchas de esas experiencias ha sido invocado regularmente para poner en duda su autenticidad y subrayar su carácter ilusorio, perverso, incluso peligroso. A menudo, por otra parte, esos reproches se han extendido a continuación a la Alta Mística, la de los maestros espirituales y los santos canonizados, pues es indiscutible que muchos de ellos, vistos a través del testimonio de sus contemporáneos o simplemente de sus propios escritos, autobiográficos y otros, apa-

recen como personalidades extrañas, desconcertantes, mal adaptadas a su entorno social, en una palabra, desequilibradas. Creemos haber tratado igualmente como merecen esas acusaciones mostrando especialmente que una cierta fragilidad psíquica constitucional o una cierta fragilización momentánea, ligada a una crisis, una enfermedad, un choque psicológico violento, una profunda sorpresa, etc., se encontraban siempre, a título de condición necesaria, si no suficiente, en el punto de partida de la experiencia. Hasta tal punto es cierto que el hombre está admirablemente organizado para resistir a la presión del infinito y que sólo un fallo inopinado de sus mecanismos de defensa puede permitir aquí o allá la irrupción de lo Totalmente Otro en el campo de su conciencia.

Ese resultado es ya muy importante en sí mismo, pues permite plantear en términos diferentes una pregunta sobre la que un trabajo como éste tiene necesariamente que desembocar: la pregunta de la relación, o la ausencia de relación, entre las formas llamadas salvajes de la mística y las que son reconocidas y cultivadas en el interior de las grandes religiones. Éstas no admiten generalmente –es el caso en particular del cristianismo– que los «éxtasis laicos», por hablar como Pierre Janet, o incluso las experiencias que se enmarcan en el interior de otras culturas, tengan el mismo valor que las propias del universo religioso en cuyo nombre se expresa el teólogo o el filósofo. R. C. Zaehner, por ejemplo, opone místicas de la naturaleza y místicas de Dios, y, entre estas últimas, místicas monistas y místicas teístas. Igualmente L. Gardet y O. Lacombe, en su gran obra *L'expérience du Soi*[262], distinguen igualmente mística natural y mística sobrenatural, siendo la segunda patrimonio del cristianismo, aunque de manera no exclusiva. La primera forma de «identidad por vía de inmanencia» sería ante todo la de las profundidades del Sí, ejemplificada especialmente en el yoga y el vedanta indios. Junto a una vía de interiorización radical, es decir, de repatriación en el Sí de todos los contenidos de su experiencia, abriría así una vía simétrica de exteriorización, es decir de desaparición de las fronteras del Yo y de disolución en el todo de la naturaleza: «sístole y diástole»[263] de un mismo proceso. Es ésta la que naturalmente tendría vocación de integrar todas las formas de éxtasis «profanos». La segunda forma no sería concebible más que en una teología del alma creada. Sería «sobreelevación por don de la gracia en unión intencional de amor»[264]. Por supuesto, todos esos autores acusan de confusionismo a aquellos que, a semejanza de A. Huxley, por ejemplo, creen que la mística es fundamentalmente una, más allá de la diversidad de sus expresiones

individuales, culturales y religiosas. Ahora bien, nos parece que el fenómeno mismo de la mística salvaje, por poco que se aborde sin demasiados prejuicios, hace resaltar el carácter unilateral de las posturas de unos y de otros.

El punto crucial es éste: para estar autorizado a distinguir, clasificar, jerarquizar los diferentes tipos posibles de experiencia mística habría que poder determinar, en cada caso, lo que figura realmente en el contenido de la experiencia y lo que se le ha unido después, a título de explicación o interpretación. Y es esto lo que plantea problemas, pues la interpretación, lejos de esperar a la cesación completa de la experiencia, penetra inmediatamente en ella bajo la forma de proyecciones e identificaciones diversas. El místico no se encuentra frente a cuadros vivos, o textos, o palabras que, en un primer momento, debería visualizar pasivamente, leer o escuchar, para luego poder describirlos, transcribir y referir a otros o a su propia memoria. Es él, ya, quien traduce en palabras para su uso personal lo que le es comunicado en silencio, o quien se proyecta a sí mismo, como en sueños, en forma de escenas animadas, los significados espirituales que se apoderan de su espíritu. La cosa es flagrante en las «visiones» de los santos y espirituales de las diferentes religiones. Son siempre temas o figuras características de su universo religioso propio, nunca de otros. Por ejemplo, un hindú verá a Krishna en majestad, o los veinticuatro *siddha*, o los *mantra*, los centros sutiles del cuerpo (*cakra*), etc. Un cristiano verá a la Virgen coronada, o a determinado santo, determinado mártir; un musulmán, a un cierto miembro de la familia del Profeta, o el paraíso tal como se describe en el Corán, etc. Pero es importante comprender que incluso allí donde faltan esos temas y categorías de carácter religioso, por no decir confesional, también está en acción el mecanismo de proyección e interpretación.

A decir verdad, la experiencia mística no implica más que dos dimensiones absolutamente universales e independientes de la subjetividad de los individuos. La primera es negativa: es la certeza de que todo lo que la experiencia da a ver, oír, sentir, no tiene medida común con lo conocido, lo familiar, lo categorizable, con las estructuras de nuestro universo físico y social. Se abre aquí un abismo donde desaparecen todas nuestras referencias, todo aquello en lo que se apoya nuestra conciencia de nosotros mismos, de los otros y del mundo. Aquí se perfila lo absolutamente otro, lo irrepresentable, lo indecible. Sobre esto poseemos, literalmente, miles y miles de testimonios procedentes de todas las épocas y de todos los con-

tinentes. Ahora bien, cosa notable, aquellos mismos que no vacilan en ofrecer descripciones muy coloristas y dramatizadas de sus experiencias, no dejan nunca de advertir que, en cierto sentido, todo lo que cuentan es ridículamente insuficiente, inadecuado, pueril, en cierta forma sacrílego. Entonces, ¿por qué no callan? Y es que existe otra cara de la experiencia, que, sin contradecir en nada a la primera, le confiere un sentido y la hace soportable para nosotros. La primera tritura todo pensamiento y acalla toda palabra. Allí donde se presenta sólo reina la angustia. Pero el éxtasis es la superación de la angustia en el sentido de que su otra cara se llama no sufrimiento. En un modo que escapa al entendimiento, se nos anuncia la Buena Nueva de la reconciliación universal: todo está bien para siempre, por los siglos de los siglos, los conflictos que nos desgarran están apaciguados desde siempre, nuestros deseos más profundos ya están misteriosamente realizados, nuestras desesperaciones sin fundamento, nuestras vidas deshilachadas ya recogidas en la solicitud ardiente del Ser. Quien recibe este mensaje, ¿cómo podría callar?

Sin embargo, no habría que perder de vista que ese resplandor de la alegría mística representa al mismo tiempo el grado cero de la reflexión, pues tiene como condición de posibilidad una verdadera licuefacción del pensamiento conceptual. En el núcleo de la experiencia, el místico no puede ya, en ningún sentido, «orientarse en el pensamiento». No sabe ya quién es, ni siquiera positivamente qué es, ni lo que significa ser y pensar, aunque, en cierta manera, sigue estando presente, no apagado, no destruido, sino invadido por la felicidad hasta el punto de confundirse con ella. Si, por tanto, piensa y se expresa, no podrá ser más que en los márgenes de la experiencia, un instante antes, tratando de imaginar lo que le espera en el fondo del *maelström* en que se siente atrapado; un instante después, cuando vuelve en sí al salir de un desvanecimiento.

En esas condiciones, nos parece bastante vano tratar de oponer mística del Sí, mística «cósmica» de la naturaleza y mística teísta de la gracia. ¿Cómo podrían esas instancias representar el contenido de la experiencia cuando las condiciones mismas de su representabilidad han sido abolidas por la intensidad del rapto? En el pozo negro del «no pensar» místico –una suspensión del discurso interior que no se confunde, sin embargo, con una interrupción empírica de la conciencia–, el Yo, el mundo y Dios, las tres «Ideas transcendentales» de Kant han sido, por estrechamente interdependientes, conjuntamente tragadas. Por eso es difícilmente admisible que filosofías o teologías de inspiración mística y centradas, de

manera específica, en una u otra de esas Ideas vengan a invocar directamente la experiencia misma. Ésta no privilegia ninguna de las tres por la buena razón de que las ignora y las disuelve a todas por igual.

En este sentido –y por lo que respecta al fondo mismo del éxtasis– debemos dar la razón a los partidarios de la unidad esencial del fenómeno místico. Subversión radical del orden del mundo, tal como lo perfila la percepción sensible y la lógica que en ella se apoya, y evidencia vivida del «todo está bien» son efectivamente las estructuras constitutivas de este tipo de experiencia. Pero ésos son, al mismo tiempo, datos elusivos. Uno es fundamentalmente negativo, el otro de carácter puramente afectivo. Ni uno ni otro contienen, hablando con propiedad, la menor representación. Por otra parte, uno y otro pueden ser denominados ciegos, en el sentido en que dice Kant que las intuiciones sin concepto son ciegas. Surge entonces la necesidad de una distancia, de una verbalización, de una categorización, en pocas palabras, de una interpretación. Se trata ante todo –y tal vez se pueda ver ahí el verdadero origen del pensamiento metafísico– de construir una especie de pasarela de inteligibilidad entre esa experiencia privilegiada y el mundo vivido cotidianamente sobre cuyo fondo esa experiencia se destaca. Y es aquí donde la multiplicidad retoma todos sus derechos, pues nadie puede interpretar a partir de una *tabula rasa*.

No venimos «al mundo» pura y simplemente, sino siempre como portadores de un patrimonio genético individual, en un momento histórico determinado, en un cierto entorno natural, en el interior de una estructura social muy particular. No construimos de antemano, como una especie de esperanto, la lengua en la que trataremos de traducir nuestra experiencia. No tenemos ocasión de elaborar sus significados para eliminar de ella toda ambigüedad o polisemia. Es ella, al contrario, la que, en los primeros instantes de la vida, nos rodea con su susurro, nos mece con sus ritmos, nos abraza en la red invisible de sus estructuras expresivas, a la espera de encerrarnos en la cuadrícula de sus conceptos. Reproduciendo la experiencia sedimentada de las generaciones precedentes, la lengua nos hace cómplices de una cierta manera de integrar la vivencia religiosa, de una cierta teología implícita. Y todo eso no puede dejar de resonar en el análisis que un individuo dado haga de su experiencia extática. No hay mirada inocente o virgen sobre el éxtasis.

De ahí deriva la diversidad de interpretaciones, diversidad ilimitada de derecho y que sólo una tipología legítima de los modos de *interpretación* (¡y no de la experiencia!) permite en cierta medida reducir. Los monistas

a lo Huxley, los adalides de la *philosophia perennis* se desembarazan demasiado fácilmente de esa diversidad, como si fuera un estorbo insignificante, como si la integración de la vivencia extática en la trama general de la experiencia humana pudiera hacerse por otra vía que la del lenguaje, la cultura y una religión determinada, como si el acceso a lo universal se pudiera efectuar directamente, de una vez por todas, ahorrándose el incierto, interminable y sin embargo indispensable *diálogo* de las interpretaciones divergentes. Pero, al mismo tiempo, se debe mantener que la diversidad no afecta a la experiencia en tanto que tal, que la unidad continúa primando de derecho, que no hay «más» en el arco iris de las interpretaciones que en el resplandor incandescente e insostenible del éxtasis en acto, que la polifonía de los comentarios no es positiva más que comparada con la absoluta indigencia a la que nos reduciría el rechazo a interpretarla.

Por eso las interpretaciones divergentes no tienen vocación de solidificarse cada una en su diferencia, sino, al contrario, tomando la preocupación por la unidad como signo de reunión, de corregirse unas a otras, de ayudarse mutuamente a progresar hacia el centro inaccesible donde está «la cosa misma». Una historia universal de la mística, tal como se la podría soñar, no sólo no se escribiría desde un punto de vista cristiano, budista, musulmán, etc., sino que evitaría partir de tipos ideales (místicas de la naturaleza, del Sí, de la gracia...) concebidos como esencias intemporales que preceden a la historia y presiden su desarrollo. Al contrario, se propondría como objetivo reconstruir la infinita variedad de los itinerarios originales que hombres exilados en los cuatro rincones del universo y enajenados de las condiciones sociohistóricas siempre particulares[265] supieron inventar para caminar hacia la Tierra Prometida de la unidad. No pretendería conocer de antemano el lugar de su convergencia, como si pudiera percibirlo desde algún observatorio aéreo. Permanecería en el suelo, yendo y viniendo entre las caravanas que avanzan independientemente, registrando y comparando las posiciones sucesivas de unas y otras, atenta a localizar, a través de rectificaciones y extrapolaciones incesantes, el lugar ideal de su encuentro definitivo.

La pregunta por la relación entre mística salvaje y místicas religiosas puede hallar ahora una respuesta. Nada permite valorar a priori las segundas en detrimento de la primera, pues todas ellas tienen la misma esencia. Nada tampoco permite clasificar y jerarquizar los «éxtasis laicos» en función de modelos sacados de la historia de las religiones o, todavía peor, de

una dogmática confesional particular. En realidad, el problema que se plantea en cada ocasión es de orden psicológico y cultural. Debemos aprender a descifrar los testimonios sobre ese tipo de experiencias, a fin de ver, caso por caso, cómo ha podido introducirse el mecanismo de interpretación y cómo funciona. Ciertamente, un trabajo así no podrá ser realizado de forma completa más que en casos excepcionales. Supone un conocimiento adecuado de las circunstancias de la experiencia, del estado físico y mental del sujeto, y, más aún, de su personalidad profunda, de sus opciones anteriores, de sus creencias preestablecidas, de su horizonte intelectual. En efecto, es en función de todos esos elementos como una vivencia apasionante, pero al mismo tiempo compacta y opaca, será elaborada e integrada en la visión del mundo del sujeto. Sin embargo, incluso en los casos en los que no se puede apoyar más que sobre simples indicios, es siempre iluminador asistir al desarrollo de tal esquema de interpretación. La clara conciencia de que ese proceso está en acción siempre y en todo lugar, y no puede ser de otro modo, constituye en este asunto la mejor muralla contra el sectarismo y la intolerancia. Tal vez algunos ejemplos nos permitirán ver con más claridad la situación.

El escritor inglés A. Koestler relató en la segunda parte de su *Autobiografía* una serie de experiencias de carácter místico acontecidas en 1936, cuando estaba encarcelado en Sevilla bajo la acusación de espionaje y se encontraba en peligro permanente de ser fusilado por los franquistas en cualquier momento. Un día, en su celda, se propuso reencontrar el método por el que Euclides demuestra que la serie de los números primos es ilimitada. Garabateando los símbolos en la pared, fue súbitamente invadido por una gran alegría ante la idea de que, al menos en ciertos aspectos, el infinito está al alcance del entendimiento humano. Y ése fue el punto de partida de su experiencia:

Debí de permanecer allí varios minutos, en estado de trance, repitiéndome sin emplear palabras: «Es perfecto, perfecto», hasta que tomé conciencia de alguna molestia ligera en un segundo plano de mi mente, alguna circunstancia trivial que venía a deslucir la perfección de aquel momento. Entonces, recordé la naturaleza de aquel problema intempestivo: estaba, por supuesto, en la cárcel, y podía ser fusilado. Pero esto fue seguido de inmediato por un sentimiento cuya traducción verbal sería: «¿Y qué? ¿Eso es todo? ¿No tienes un motivo más serio de preocupación?». La respuesta fue tan espontánea, fresca y divertida como si el problema en cuestión hubiera sido la pérdida de un botón de la camisa. A conti-

nuación flotaba sobre la espalda, transportado por un río de paz bajo puentes de silencio. El río venía de ninguna parte y corría hacia ninguna parte. Después, ya no hubo río, ni yo. El Yo había dejado de existir... Cuando digo «el Yo había dejado de existir» aludo a una experiencia concreta, tan verbalmente incomunicable como la emoción provocada por un concierto para piano, tan real e incluso mucho más real... El «Yo» dejó de existir en el sentido de que, gracias a una cierta ósmosis mental, entró en comunicación con el depósito universal o se reabsorbió en él. Es ese movimiento de disolución y de expansión ilimitada que se denomina el «sentimiento oceánico», el agotamiento de toda tensión, la catarsis absoluta, la paz que sobrepasa toda comprensión.

Pero, más notable que la experiencia misma, en todo caso más rara, es la lucidez de la que da prueba A. Koestler en la interpretación, o, más bien, en la no interpretación que de ella da: «La conversión religiosa en el lecho de muerte, o en la celda de los condenados, es objeto de una tentación casi irresistible. Ésta se presenta bajo dos aspectos. Por un lado, actúa sobre el miedo en bruto, sobre la esperanza de una salvación individual obtenida por la capitulación sin condiciones de las facultades críticas ante cualquier forma arcaica de demonología. Su otra cara es más sutil. Confrontado al absoluto, a la *nada* última, el espíritu se puede volver receptivo a la experiencia mística... Pero como la experiencia es inarticulada, no tiene forma sensible ni color, no es verbal, se presta a todo tipo de transcripciones, incluidas visiones de la Cruz o de la diosa Kali, las cuales, semejantes a los sueños de un ciego de nacimiento, pueden revestir la intensidad de una revelación. Es así como una auténtica experiencia mística puede engendrar, de buena fe, una conversión a cualquier credo: cristianismo, budismo o adoración del fuego»[266].

He aquí, ahora, en completo contraste con esta actitud distanciada, un ejemplo de recubrimiento inmediato, insidioso y, al parecer, definitivo de la experiencia por un cierto esquema de interpretación. El escritor André Frossard describe en estos términos lo que fue el momento decisivo de su conversión:

En primer lugar, se me sugieren estas palabras: «Vida espiritual». Nadie las dice, ni yo las formo. Las oigo como si fueran pronunciadas cerca de mí, en voz baja, por una persona que vería lo que yo no veo todavía. La última sílaba de este preludio apenas murmurado alcanza en mí la orilla de lo consciente cuando comienza la avalancha hacia atrás. No digo que el cielo se abre; no se abre, se lan-

za, se eleva de repente, fulguración silenciosa de esa inimaginable capilla en la que se encontraría misteriosamente incluido. ¿Cómo describirlo con estas palabras dimisionarias, que me niegan su servicio y amenazan con interceptar mis pensamientos para consignarlos en el almacén de las quimeras? El pintor al que le fuera dado vislumbrar colores desconocidos, ¿con qué los pintaría? Es un cristal indestructible, de una transparencia infinita, de una luminosidad casi insostenible (un grado más me aniquilaría) y más bien azul, un mundo, otro mundo de un resplandor y una densidad que convierte la nuestra en las frágiles sombras de los sueños inacabados. Es la realidad, es la verdad, yo lo veo desde la orilla oscura en la que estoy todavía retenido. Hay un orden en el universo, y en su cumbre, más allá de ese velo de bruma resplandeciente, la evidencia de Dios, la evidencia hecha presencia y la evidencia hecha persona de aquel que yo habría negado un instante antes, que los cristianos llaman «nuestro Padre» y del que comprendo que es dulce, de una dulzura sin igual, que no es la cualidad humana pasiva que se designa a veces con ese nombre, sino una dulzura activa, rompiente, que sobrepasa toda violencia, capaz de hacer estallar la piedra más dura y, más duro que la piedra, el corazón humano[267].

Estamos ahí, tal vez, en presencia de una de las evocaciones más bellas nunca intentadas del sentimiento oceánico. El autor refleja admirablemente esta impresión de dilatación infinita del espacio que implica casi siempre. Esta expansión es centrífuga: «avalancha hacia atrás» por la que el espacio estrecho de la capilla donde se desarrolla la escena estalla y se revela *ya* como la inmensidad del cielo. Más secreto, más esencial también es el estallido del espacio del corazón: experimentado primero como una piedra opaca, el corazón mismo llega a abrirse y dilatarse a las dimensiones del universo de tal manera que su apertura es indisolublemente espacial y espiritual, más allá de toda distinción de lo literal y lo figurado («hace estallar la piedra más dura y, más duro que la piedra, el corazón humano»). Se encuentran también, por supuesto, las nociones clásicas de lo súbito («fulguración»), la inefabilidad, la indescriptibilidad. Pero es notable que el autor, consciente de contemplar un paisaje que no es ya de este mundo y que está bañado por una luminosidad hecha de colores espirituales[268], decide verla «más bien azul»: el azul del cielo sin duda, pero también el del océano primordial con el que el cielo infinitamente dilatado ha llegado a confundirse y sobre cuya «orilla oscura» se encuentra el narrador. Característico también el sentimiento de verse brutalmente confrontado, como los prisioneros que salen de la caverna platónica, con una

especie de sobrerrealidad deslumbrante y aplastante («un grado más me aniquilaría»). Está, por último, ese sentimiento de dulzura invasora que los freudianos atribuyen a la reviviscencia del narcisismo primitivo pero que nosotros hemos interpretado como el saludo al hecho de quitarse de encima la carga de la voluntad personal: milagro de una beatitud presente en nosotros desde siempre pero que espera para manifestarse que se quiebre la dureza egoísta del corazón.

Todo esto traduce admirablemente la esencia misma del éxtasis, pero no implica ningún elemento específicamente cristiano, ¡a menos que se considere como tal el hecho de que la escena se desarrolle en una capilla! El Dios cristiano se manifiesta ahí sin embargo, pero de una manera indirecta y subrepticia. Curiosamente –pero esta extrañeza tiene su lógica– la descripción de lo oceánico sufre una especie de retoque: primero la impresión de estar «en la orilla», y no la de ser tragado o sumergido; después, en consonancia con ello, la evocación de un «velo de bruma» flotando por encima de la orilla. Esta bruma, por más que sea «luminosa», no deja de diferir del cristal azulado resplandeciente y «de una transparencia infinita» mencionado en la primera mitad del texto. Con ella, se transforma el significado de la experiencia: no es ya la Realidad en persona la que se desvela en el éxtasis, sino solamente su representación simbólica. Esta bruma no es luminosa por sí misma, sino que a la vez revela y mantiene oculta la resplandeciente presencia divina que está tras ella e irradia a través de ella. No es tampoco incongruente evocar «aquel al que los cristianos llaman "Nuestro Padre"», en la cumbre del orden universal y solicitando por su gracia («dulzura activa, rompiente») la rendición del corazón humano.

¡Compréndasenos bien! No pretendemos que el autor se haya equivocado al querer interpretar su experiencia. El recurso a la interpretación es inevitable, puesto que sin ella la experiencia se reduciría a una especie de ciego cataclismo emotivo[269]. Todavía menos tratamos de insinuar que otra lectura, budista, sufí, etc., habría sido más adecuada, más conforme a lo que realmente se experimentó. De manera general, la cuestión de la mayor o menor pertinencia de las interpretaciones es insoluble mientras se plantee en términos de mayor o menor fidelidad a la experiencia. Necesitaríamos disponer para ello de un acceso independiente a esa experiencia, de manera que luego se la pudiera comparar con las interpretaciones que de ella se han dado. El único criterio de evaluación posible es de carácter pragmático: la alegría, el arrebato, el coraje que un sujeto saca de una cierta experiencia extática dan la medida de lo que vale la lectura que

de ella hace. El interés que presenta este texto para el historiador de las religiones no está pues ahí. Reside íntegramente en lo que nos deja entrever del proceso, ampliamente espontáneo e inconsciente, por el que una persona moviliza todo su *background* de conocimientos, de referencias intelectuales, de valores transmitidos por la educación, para enmarcar y, podríamos incluso decir, para bautizar una experiencia absolutamente inédita y conmovedora para ella.

Este proceso de relectura e integración de la experiencia en toda una visión del mundo supone, sin embargo, que para realizarse armoniosamente se deben reunir ciertas condiciones. En particular, es muy probable que fracase allí donde el sujeto se ha forjado o se ha dejado inculcar de antemano convicciones religiosas demasiado dogmáticamente definidas. En este caso, es casi inevitable que la experiencia mística que sobreviene de improviso parezca desmentir, por uno u otro de sus aspectos, todas sus creencias o parte de ellas. La crisis así desencadenada no puede entonces resolverse más que por el abandono de las convicciones anteriores o, al contrario, renegando en su nombre de las revelaciones del éxtasis. J. H. Leuba estudió el caso muy notable de Mademoiselle Vé, una antigua directora de internado «educada en una atmósfera protestante un tanto rigurosa». Esta persona, entre el 1 de marzo de 1913 y el 30 de julio de 1914, conoció no menos de treinta y un éxtasis de los que consignó el relato detallado en una especie de diario íntimo que fue posteriormente publicado[270]. No pudiendo seguir aquí en detalle toda la evolución de este caso particularmente complejo, nos limitaremos a citar algunos extractos de su *Diario* que ilustran muy bien esta irrupción devastadora del éxtasis en medio de unas sólidas y antiguas convicciones:

Ni que decir tiene que, ahora, las afirmaciones bíblicas me vienen en masa a la mente para explicar o expresar lo que he experimentado, porque, a lo largo de toda mi vida, toda experiencia religiosa había adoptado para mí esa forma; pero, en el momento mismo, aparte de que yo haya dado muy rápidamente el nombre de *Dios* a lo que me envolvía, no he tenido la impresión de vivir una experiencia catalogada como religiosa. Era, en todo caso, mucho más profunda, más grande, más *overpowering* y menos precisa que todo lo que hasta ahora he considerado en mi vida como experiencias religiosas. Sobre todo, he desempeñado en ella un papel mucho menos claro, o, más bien, no he desempeñado ningún papel en absoluto, puesto que he tenido el sentimiento de desaparecer completamente, de no ser ya (5 de marzo de 1913).

No es fácil describir exactamente lo que produce en mí esta experiencia divina [...]. En ciertos aspectos invierte mis ideas más arraigadas de lo que significa lo divino. Es más vaga, menos personal, sobre todo, que lo que hasta ahora he considerado como lo divino [...], se mantiene verdaderamente *más allá del bien y del mal* (2 de abril de 1913).

Sólo ahora he comprendido cuán estrecha, dogmática, humanizada, era mi concepción de lo divino. En mi necesidad de encontrar en todo y en todas partes el carácter personal, evidentemente me había forjado un Dios que residía por completo en la sanción moral, y que se revelaba por completo también en el Padre de que nos habla el Cristo de los Evangelios [...]. La noción de lo divino que me hace entrever esta experiencia sobrepasa en grandeza e inmediatez todo lo que he podido expresar hasta ahora. Es un Dios que me envuelve y me levanta, me ilumina y me purifica, pero también que me rompe, y no entra en contacto conmigo más que al precio de ese «soltarlo todo» de mi conciencia, de mí misma. Esto es nuevo para mí, esta experiencia de que lo divino y yo no pueden ser simultáneamente (16 de abril de 1913).

Pero lo que se encuentra en esos instantes [...] nunca he tenido la impresión de que fuera una manifestación de Cristo; es demasiado impersonal, demasiado *elemental*. Y, sin embargo, después, eso supone para mi alma lo mismo que un encuentro con Dios, y me siento vivificada (9 de mayo de 1913).

Y, sin embargo, todavía necesito otra cosa. Tengo que encontrar al Dios personal; el Dios Fuerza y Luz no le basta a mi vida. Apenas me atrevo a escribirlo [...], ni siquiera ese contacto puede satisfacer a mi alma, que tiene sed del Dios vivo y amante (12 de mayo de 1913).

En ese contacto divino recibo fuerza y luz, todo mi ser moral se vivifica, efecto que no puede resultar, yo creo, más que de un Ser personal. No comprendo cómo esas fuerzas podrían venir de una energía ciega. ¿No es justo juzgar al obrero por la obra? (julio de 1913).

Estoy turbada por lo que sucede en mí con respecto a la experiencia de lo divino [...]. Pienso en ello casi continuamente, y lo veo cada vez menos claro [...]. Esta experiencia tan a menudo repetida y que permanece inexplicable ha tenido en cada ocasión valor de vida para mí. Ha sido tan real como cualquier otra experiencia interior, y me ha producido cada vez la misma impresión de contacto con algo que está fuera de mí y en mí que me sobrepasa y me envuelve. Y ahora, al pensar de nuevo en ello, ya no encuentro ahí a Dios, o al menos al Dios capaz de satisfacerme, el Dios de Jesucristo; y casi llego a la conclusión de que me he dejado engañar por mi imaginación, que no hay nada fuera de mí misma [...]. Estoy obligada a observar que *sólo* el significado que yo doy

instintiva y retrospectivamente a mi experiencia la hace religiosa y divina (mayo de 1914)[271].

Se pueden captar así, a través de estas notas escalonadas en algo más de un año, las dramáticas peripecias del combate que una cierta forma tradicional de religiosidad libra en su alma contra las perspectivas abiertas por el éxtasis. Y son estas últimas las que acaban por desaparecer. Comprendiendo que su experiencia la arrastra cada vez más hacia *terrae incognitae*, y también que encierra un innegable componente sexual[272], Mademoiselle Vé comienza a rechazarla interiormente, de manera que los momentos de rapto se espacian para desaparecer por completo a partir de agosto de 1914, coincidiendo, tal vez de manera no fortuita, con el comienzo de la primera guerra mundial. «A partir de entonces –observa J. H. Leuba– fue la comunión con Cristo, en un estado interior análogo en grado a lo que se llamaba contemplación en el ascenso clásico del alma hacia Dios, lo que, en lugar de la experiencia, fue la fuente de la que Mlle. Vé sacó el consuelo sentimental y la energía moral»[273].

En definitiva, no existe por un lado una mística menor, marginal, incompleta, nebulosa, incluso degenerada o patológica, y por el otro una Gran Mística, la única auténticamente religiosa y que sería la vía regia hacia el conocimiento de Dios. Esperamos haber hecho justicia a esta dicotomía demasiado simple y demasiado fácil. Quien tome en serio la distinción, esencial en la materia, de la vivencia en bruto y las interpretaciones injertadas en ella deberá concluir que, en cierto sentido, la mística salvaje es, ella sola, *toda* la mística. Por su surgimiento inicial que trastoca los marcos de la percepción, pone en duda todos nuestros postulados sociales, morales o religiosos y hace crecer en nosotros una marea incontrolable de afectos, el fenómeno místico es puro salvajismo en su misma esencia. La absorción mística ha podido ser favorecida por una droga, un choque emocional o una práctica de oración y de ascesis, pero el personaje social, sus creencias, sus ideales y su respetabilidad naufragan idénticamente en cualquier caso. En ese sentido, el éxtasis permanece semejante a sí mismo bajo todos los cielos y en todas las épocas, pero es también completamente cierto que desaparece de nuestro campo de representación desde que se le deja subsistir un instante, virgen de interpretación, de modo que la vivencia mística no se encuentra jamás en estado puro. Es, por esto, demasiado volátil al aire libre. Es así como el más desvalido de los seres humanos –por ejemplo, un drogadicto, como existen muchos actualmente, inculto

y sin una verdadera impregnación religiosa– tratará a pesar de todo, con los medios a su alcance, de integrar como pueda sus recuerdos de «viajes» en una visión del mundo de cosecha propia. El salvajismo es entonces, como se dice a veces en el psicoanálisis, el de la interpretación misma.

El problema planteado por la mística salvaje es pues, ante todo, de orden cultural e histórico. Allí donde grupos sociales homogéneos –tradiciones iniciáticas o iglesias– han sabido poner a punto, generación tras generación, técnicas de inducción y códigos de desciframiento de la experiencia extática, el fenómeno «místico salvaje» no aparece prácticamente, o se encuentra confinado en zonas marginales de la existencia individual o social. Así ocurrió, por no hablar más que de Occidente, en el marco de la cristiandad entre el siglo XII y el siglo XVII. Reaparece, en cambio, desde el momento en que los códigos se desvanecen y pierden su eficacia. Es lo que se produce en todos los períodos de transición histórica y de crisis religiosa. Es lo que sucede actualmente, en un grado de profundidad y a una escala que, según parece, la historia no había nunca conocido con anterioridad. Está ahí como un desafío al pensamiento filosófico y religioso. Una cosa es lamentarse por la actual explosión del sentimiento oceánico en sus formas más bastas y a menudo más destructivas, y otra concebir los diques y canales capaces de contener mañana su expansión salvaje.

Notas

Introducción

[1] William James, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Books, Nueva York 1958 [*Variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 2002].

[2] La idea de la afinidad entre los trastornos psiquiátricos y los efectos de las drogas alucinógenas es mucho más antigua, como testimonia el propio título de la obra clásica de J. Moreau de Tours *Du haschisch et de l'aliénation mentale*, París 1845 (reed. Slatkine Reprints, Ginebra 1980).

[3] Procede de un relato biográfico conocido con el nombre de *Gospel of Ramakrishna*, redactado originalmente en bengalí por uno de sus discípulos. Véase Romain Rolland, *La Vie de Ramakrishna*, Librairie Stock, París 1930, págs. 34-35, y Solange Lemaître, *Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, Seuil, col. «Maîtres spirituels», París 1959, pág. 47.

[4] Ignoramos aquí el término bengalí utilizado en el original. Se puede recordar a este respecto que el sánscrito, por ejemplo, no dispone de ningún término que corresponda exactamente al adjetivo bello: palabras como *śubha*, *sundara*, *kalyāṇa*, etc., incluyen en cada ocasión matices específicos de brillo, pureza, buenos auspicios, etc.

[5] El lector poco familiarizado con este tipo de paisaje podría hacerse una idea de él hojeando el álbum de Steve McCurry *Terres de mousson*, Nathan, París 1988. Véase en particular la lámina 59.

[6] Probablemente fuera sobre la base de este tipo de impresiones como los budistas construyeron su representación de las «Tierras puras», esas deslumbrantes regiones del más allá donde ya nada subsiste de la condición confusa, monótona, nebulosa de los paisajes de este mundo. Esos rasgos caracterizan también a la «Tierra superior» de la cosmología del *Fedón* (110b-111a especialmente).

[7] Georges Lapassade, *Les états modifiés de conscience*, PUF., col. «Nodules», París 1987, pág. 5.

[8] Sin duda convendría matizar y restringir esta afirmación en el caso del trance mediúmnico y en el de la posesión ritual.

[9] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, F. Alcan, París 1926, pág. 496.

[10] L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, París 1969 [*Cristianos sin iglesia*, Taurus, Madrid 1983], pág. 31.

Primera parte
El océano interior

1. Freud, Romain Rolland y el sentimiento oceánico

[11] Sólo se tratará en este capítulo del psicoanálisis freudiano, habida cuenta de que las complejidades propias del pensamiento junguiano se sitúan más allá de los límites de nuestro actual campo de investigación. Sobre C. G. Jung y los problemas de la mística, remitiremos a la tesis de Christine Pflieger-Maillard dedicada a los *Sept sermons aux morts* de 1916 (Presses Universitaires de Nancy, col. «Germaniques», Nancy 1993).

[12] S. Freud, *Correspondance*, Gallimard, París 1979 [*Correspondencia*, Anagrama, Barcelona 1977], pág. 372.

[13] S. Freud, *ibid.* Es lamentable que no podamos citar con la misma precisión todas las cartas de R. Rolland, al no haber sido objeto su correspondencia (muy vasta) sino de una publicación fragmentaria hasta el día de hoy.

[14] S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XIII (1914-1915), PUF, París 1988 [*Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid], págs. 125-155.

[15] *Ibid.*, pág. 138.

[16] Obsérvese, por ejemplo, el lugar asumido por las «neurosis traumáticas» en la construcción teórica de 1920, donde aparece por primera vez la pulsión de muerte (cf. S. Freud, «Au-delà du principe de plaisir», en *Essais de psychanalyse*, Payot, París 1951, págs. 11-13 [*Psicología de las masas: Más allá del principio del placer*, Alianza, Madrid 2005]).

[17] «Pertenezco, en efecto, a una raza que, en la Edad Media, fue considerada responsable de todas las epidemias que golpean a los pueblos y a la que se acusa ahora de la decadencia del imperio en Austria y de la pérdida de la guerra en Alemania. Esas experiencias enfrían e incitan poco a creer en ilusiones. Además, he pasado verdaderamente gran parte de mi vida [...] trabajando en la destrucción de mis propias ilusiones y de las ilusiones de la humanidad» (*Correspondance*, cit., pág. 373).

[18] *Essais de psychanalyse*, cit., pág. 74, y Jean Laplanche y Jean-Baptiste Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, París 1981 [*Diccionario del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 1996], art. «Pulsion de mort», págs. 376-377.

[19] «Pero si esta esperanza de amor universal no se puede realizar, aunque no sea más que de forma aproximada, si no aprendemos a alejar de nuestros semejantes nuestras pulsiones destructoras..., si explotamos sin cesar para nuestra aniquilación mutua los grandes progresos realizados en el control de las fuerzas naturales, ¿qué clase de futuro podemos esperar?» (*Correspondance*, cit., pág. 373).

[20] Que al menos Freud tuviera una conciencia muy clara de esta «complementariedad en la diferencia» se percibe también en unas pocas líneas, fechadas el 29 de enero de 1926, que escribe para el *Liber amicorum Romain Rolland*: «Muchos años antes de verle a usted, le había venerado como un artista y un apóstol del amor entre los hombres. Yo mismo me siento unido a ese amor, no por sentimentalismo ni por idealismo, sino por razones prosaicas, económicas, pues, ante la existencia de nuestras disposiciones pulsionales y en presencia del mundo que nos rodea, me he visto obligado a considerar ese amor como algo tan indispensable para la preservación de la especie humana como, por ejemplo, la técnica» (*Correspondance*, cit., pág. 395).

[21] Amigo de R. Tagore y de Gandhi, R. Rolland mantuvo también toda una correspondencia con M. Gorki, y, a partir de los años treinta, se convirtió en simpatizante del régimen soviético, aunque no aprobara, entre otras cosas, la brutalidad de su política anticlerical. Laico y progresista, aparecerá en 1936 como el patriarca del Frente Popular. Por otra parte, nos podemos preguntar si ese aspecto de su personalidad no contribuyó a reforzar, ante Freud, su imagen de «hombre de ilusiones generosas». Sería interesante saber cómo pudo recibir esa página de *El malestar en la cultura* en la que Freud, infinitamente más lúcido que él en ese punto, sostiene contra los marxistas que la propiedad privada, lejos de constituir la verdadera fuente de la violencia y la injusticia, no es más que un instrumento entre otros al servicio de una agresividad inscrita en la naturaleza humana (págs. 66-68 de la trad. francesa).

[22] Carta a Freud del 5 de diciembre de 1927, citada por C. Cornubert, *Freud et Romain Rolland: Essai sur la découverte de la pensée psychanalytique par quelques écrivains français*, tesis de doctorado en Medicina, núm. 453, París 1966, pág. 25.

[23] *Ibid.*, pág. 26.

[24] La rebelión contra todo tipo de conformismo religioso y cierta fidelidad a intuiciones mudas pero poderosas que se remontan a la infancia constituyen –al parecer– dos rasgos característicos de la vocación mística en su forma «salvaje». En la «Avertissement au lecteur d'Occident» que sirve de prefacio a su *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* (vol. I, *La vie de Ramakrishna*, Stock, París 1929), R. Rolland fustiga a «esos cobardes creyentes de las iglesias –clérigos o laicos– que no creen por sí mismos, sino que se revuelcan en el establo en el que han sido paridos, ante el pesebre rellenado con el heno de las cómodas creencias que no se han molestado en rumiar» (pág. 15), pero es para añadir un poco más adelante, evocando su Nivernais natal: «En esta vasija cerrada, modelada en la arcilla de las Galias, con su cielo azul de lino y el agua de sus ríos, he encontrado, desde la infancia, todas las huellas del universo. Cuando, más tarde [...], he recorrido los caminos del pensamiento, no he encontrado, en ningún país, nada extranjero [...]. La experiencia del exterior me aportaba solamente la realización de estados interiores que yo había registrado, sin poder procurarme su llave [...], mis maestros nutricios no me revelaron otra cosa que el ¡Sésamo, ábrete! de mi ciudad subterránea, de mi Herculanum que dormía debajo de la lava» (págs. 19-20).

[25] Se sabe que detrás del personaje del músico Jean-Christophe se perfila la gran figura de Beethoven. La sensibilidad para la música –como una de las puertas que se abren sobre la experiencia mística– constituye precisamente uno de los ámbitos en los que Freud y R. Rolland no pueden encontrarse.

[26] El término implica también otras connotaciones sobre las que volveremos más adelante.

[27] Citamos aquí este pasaje según la traducción de Solange Lemaître (*Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, Seuil, col. «Maîtres spirituels», París 1959, págs. 61-62), más fiel al original que la del propio R. Rolland (*La vie de Ramakrishna*, cit., pág. 46). Se encontrará la versión inglesa en J. Moussaieff Masson, *The Oceanic Feeling, The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, D. Reidel, col. «Studies of Classical India», Dordrecht (Holanda) 1980, pág. 49. Según este mismo autor, Ramakrishna habría podido, a su vez, tomar su referencia a la sensación oceánica –aunque no utilice jamás esta expresión– de otro texto vedántico en sánscrito, el *Aṣṭavakrasaṃhitā* (¿siglo XII?), en el que, en efecto, es muy

frecuente este género de comparaciones (cf. las citas traducidas en la pág. 43). Por otra parte, se sabe que Ramakrishna tenía una predilección particular por este texto (cf. págs. 38-39). Es ésa una hipótesis no carente de verosimilitud, pero nada más: son numerosos los escritos, vedánticos u otros, donde se encuentran esas mismas imágenes (cf. Dushan Pajin, *The Oceanic Feeling: a Reevaluation*, no publicado, Belgrado 1989).

[28] *Correspondance*, cit., pág. 423. La «nueva obra» es, evidentemente, *El malestar en la cultura*.

[29] *Correspondance*, cit., pág. 424.

[30] Todas estas cartas de julio de 1929 fueron enviadas desde Berchtesgaden (!), donde Freud se encontraba de veraneo.

[31] S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, París 1971 [*El malestar en la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999], pág. 6.

[32] Esta cuestión no aflora más que en un solo lugar del texto, allí donde Freud, después de haber descrito el «narcisismo primario», plantea que éste se ha podido conservar, «en mayor o menor medida, en el alma de muchos individuos» (pág. 10), pero no ofrece ninguna indicación relativa a las condiciones que, en el curso de la historia individual, determinarían la presencia o la ausencia de esta conservación.

[33] El intercambio epistolar entre los dos autores fue singularmente intenso en ese mes de julio de 1929. Parece que Freud tenía un interés absoluto en recibir el imprimátur de R. Rolland antes de poner punto final a su libro. Ahora bien, sabemos, gracias a una carta a Lou Andreas-Salomé con fecha del 28 de julio, que había escrito precisamente «la última frase» ese mismo día (*Correspondance*, cit., pág. 424).

[34] Carta inédita del 24 de julio de 1929, citada por Roger Dadoun, «Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud», en *Résurgences et dérivés de la mystique*, núm. 22 de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, París 1980, págs. 150-151.

[35] La dedicatoria decía: «De un animal de tierra firme (*Landtier*) para su amigo oceánico» (C. Cornubert, *op. cit.*, pág. 37).

[36] Pasajes citados por R. Dadoun, «Un vol d'Upanishads...», cit., pág. 151.

[37] *Correspondance*, cit., págs. 428-429.

[38] *Ibid.*, pág. 443.

2. La experiencia mística espontánea

[39] Testimonio oral de N. M., recogido por W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, Londres 1960, págs. 71-72.

[40] Margaret Prescott Montague, *Twenty Minutes of Reality*, citado por W. T. Stace, *op. cit.*, págs. 83-84.

[41] John Cooper Powys, *Autobiographie*, Gallimard, París 1960, pág. 122.

[42] Forrest Reid, *Following Darkness*, citado por R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford University Press, reed. 1980, págs. 40-41.

[43] Jacques Masui, *Cheminements*, Fayard, col. «Documents spirituels», París 1978 [*Experiencias de un caminante*, Eyrás, Madrid 1981], págs. 15-16.

[44] Georges Bataille, *Le coupable*, citado por Jean Bruno, «Les techniques d'illumination chez G. Bataille», *Critique*, núm. 195-196, 1963, pág. 172.

[45] Marius Fabre, «Fragment autobiographique», *Hermès*, 3 (1964-1965), págs. 91-92.

[46] Testimonio citado por W. James, *op. cit.*, págs. 306-307. Después de esta experiencia, R. M. Bucke dedicó el resto de su vida a estudiar el fenómeno místico, tanto en sus contemporáneos como por medio de testimonios históricos. Los documentos así recogidos se ofrecen y analizan en una obra interesante, aunque a veces bastante ingenua, titulada *Cosmic Consciousness* (1ª ed., Filadelfia 1901).

[47] Según R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et religions prophétiques*, Desclée de Brouwer, París 1965, págs. 113-114.

[48] *Nature mystic*: en la pluma de los autores anglosajones, esta expresión designa de manera algo ambigua –pero de una ambigüedad enraizada en la esencia de la realidad misma– a aquel cuyos arrebatos místicos son suscitados ante todo por la contemplación de la naturaleza, y también a aquel cuyo trayecto místico se realiza fuera del marco de las religiones establecidas.

[49] Richard Jefferies, *The Story of my Heart*, págs. 30-31, citado por R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam*, cit., págs. 153-154. Véase también *Mysticism, Sacred and Profane*, cit., págs. 46-47.

[50] H.-F. Amiel, *Journal* [*Diario íntimo*, Edaf, Madrid 1974], 31 de agosto de 1856, citado por S. Carfantan, *Recherches sur la connaissance de soi*, tesis mecanografiada (sin fecha), vol. 2, *Les états de conscience*, págs. 265-266.

[51] Una investigación más amplia, que tuviera en cuenta un número mucho más considerable de casos, permitiría sin duda localizar la frecuencia de temas más particulares pero no menos significativos. Un simple ejemplo: en el interior de este apretado ramillete de testimonios, hay un pequeño motivo que no aparece menos de tres veces: el del insecto inmóvil en su vuelo (N. M.: «...el vuelo de una avispa que se movía, sin desplazarse realmente, justo encima de él»; J. Masui: «...una mosca verde y dorada que se mantenía en el aire sin desplazarse»; R. Jefferies: «...la mariposa que baila en el aire saturado de luz»). ¿Casualidad? Sí, en la medida en que un mismo elemento de la realidad se encuentra en tres escenarios que son totalmente independientes entre sí. Pero, aparte de que la captación de ese detalle minúsculo implique en todos una cierta focalización de la atención en el entorno más próximo (en detrimento de una media distancia prácticamente más interesante), el motivo mismo puede servir para simbolizar una cierta coincidencia del tiempo y la eternidad en el *nunc stans*.

[52] Que la experiencia, sin embargo, no entra *obligatoriamente* en esta dirección del maravillamiento interrogativo se desprende con evidencia del texto de Amiel, donde la alegría, sin dejar de ser lo que es, refluye, por decirlo así, hacia este lado del dominio de la manifestación afectiva y asume el no-rostro de la paz.

3. ¿Una embriología del alma?

[53] *Malaise...*, cit., pág. 6.

[54] *Ibid.*, pág. 7.

[55] *Ibid.*, pág. 10. Es de lamentar que Freud no intentara nunca, que sepamos, precisar el encadenamiento particular de factores que da lugar a estos tipos de personalidad inclinada al misticismo.

[56] *Ibid.*, pág. 16.

[57] Véase *Introduction à la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, París 1962, págs. 393-394, y «Psychologie collective et analyse du Moi», en *Essais de psychanalyse*, cit., pág. 147.

[58] Dos ejemplos más, espigados casi al azar en el asombroso opúsculo de Stephen Jourdain, *Cette vie m'aime*, consagrado por entero, aunque el autor no emplee ese término, al sentimiento oceánico: «¿No os ha sucedido nunca que vais paseando por una calle y luego, de golpe, ya no estáis en una calle, sino en La Calle, todo llega precedido del artículo determinado, y se pone como a brillar, y una extraordinaria felicidad fundente y zumbante está ahí, con la impresión de que hace siglos que vivís ese segundo que durará siempre?», y más adelante: «¿Conocéis eso, esos momentos en que –gracias a una brisa tibia y húmeda [...], de un chaparrón que lo ha vuelto todo azul [...], con un perfume intensamente familiar, y que no se puede identificar, como tampoco el pasado perdido al que despierta [...]– el paquidermo Mundo, que hibernaba, sacude su torpeza y se alza, poniendo en pie su inmensidad? [...] Y se penetra así en el reino mágico del Presente [...]. Y todas las cosas, nunca vistas, comienzan a verse como una nariz en medio del rostro, sin contrapartida de sombra, al mismo tiempo que comienza a existir, pero a existir...» (*Cette vie m'aime*, Éditions Le Temps qu'il fait, 2ª ed., Cognac 1987, posfacio de Jean Paulhan, págs. 7 y 74).

[59] Es sintomático que el propio Freud, mediante su cita de Christian Grabbe –«No podemos desengancharnos del mundo» (*Malaise...*, cit., pág. 6)–, comience planteando este esquema de la interdependencia, pero es para derivar enseguida hacia el de la indistinción o la desaparición de los límites.

[60] Véase «Pour introduire le narcissisme», en *La vie sexuelle*, PUF, París 1969 [*Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Alianza, Madrid 2005], págs. 81-82, y el artículo «Narcissisme» en J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., págs. 261-263. También algunos elementos en *Introduction à la psychanalyse*, cit., pág. 392.

[61] *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., art. «Sexualité», pág. 443.

[62] *La vie sexuelle*, cit., pág. 83. La misma imagen se encuentra repetida y desarrollada en la conferencia 26 de *Introduction à la psychanalyse*, cit., pág. 393.

[63] J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, cap. IV: «Le Moi et le narcissisme», Flammarion, col. «Champs», París 1970, pág. 115.

[64] Que, evidentemente, no se hace efectiva más que en casos límite y con consecuencias sociales muy graves, por ejemplo el autismo en el que se refugian algunos psicóticos. Por otra parte, Freud es muy consciente del hecho de que la desinvestidura afectiva se revela en la práctica como algo más o menos difícil o doloroso. Pero, para él, esas dificultades no hacen sino traducir la lucha interior del sujeto enfrentado con su propia inercia mental, y no el peso intrínseco de supuestos obstáculos exteriores. Llega así a desarrollar la noción de «viscosidad de la libido» (véase este término en el *Vocabulaire de la psychanalyse*). Freud la considera un factor constitucional que daría cuenta de la desigualdad de los sujetos frente a la tarea común de asegurar la máxima movilidad de las investiduras afectivas.

[65] S. Freud, *Œuvres complètes*, cit., vol. XIII (1914-1915), págs. 179-180. Hemos dejado de lado aquí las convenciones de escritura propias de esta edición.

[66] *Ibid.*, pág. 180.

[67] *Ibid.*, págs. 180-181. Véase también el opúsculo de 1925 titulado *Die Verneinung* (trad. francesa «La négation», *Revue française de psychanalyse*, VII, 2, París 1934, págs. 175-

176) y el artículo «Moi-Plaisir – Moi-Réalité» del *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., págs. 256-259. Esta misma dialéctica se expone en forma particularmente condensada en *Malaise dans la civilisation* (pág. 9, donde figura también el término *Lust-Ich* traducido, de manera muy inexacta, por «Yo puramente hedonista»).

[68] Véase «Au-delà du principe du plaisir», en *Essais de psychanalyse*, cit., pág. 74.

[69] La idea aparece especialmente en «Au-delà du principe du plaisir», *Essais de psychanalyse*, cit., pág. 64, y en «Le problème économique du masochisme», *Revue française de psychanalyse*, II, 2, 1928. En este último texto, Freud declara explícitamente que «el principio del nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte» (pág. 213).

[70] *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Col. «Idées», París 1971, pág. 106 (3ª conferencia).

[71] Oyentes ficticios, pues estas conferencias nunca se pronunciaron realmente.

[72] *Malaise...*, cit., pág. 16. Es de lamentar que este personaje no haya podido ser todavía identificado, al menos que sepamos. Se observará también la estructura muy curiosa de esta última página de *Malaise*, I, donde Freud, después de una primera conclusión de carácter agnóstico, vuelve a plantear por un momento el debate al admitir que el sentimiento oceánico haya podido ser puesto «secundariamente en relación con la religión», reconoce por segunda vez su perplejidad ante estos temas... y relanza de nuevo el debate con el pasaje aquí citado, para concluir por tercera vez con tono escéptico. Por esas falsas salidas sucesivas, da la impresión de que no se decide a abandonar de verdad el sentimiento oceánico, como si tuviera una oscura conciencia de no haberle hecho justicia de forma completa. El «malestar» [*malaise*] es aquí el del propio Freud.

[73] Léase, por ejemplo, en *Résurgences et dérivés de la mystique*, cit., los comentarios de Paul-Laurent Assoun («Freud et la mystique», págs. 60-63) y de Marie Moscovici («Le monde réel», págs. 82-84).

4. Éxtasis y mecanismos de defensa

[74] Sobre este punto, podemos remitir al artículo de Guy Rosolato, «Présente mystique», en *Résurgences et dérivés de la mystique*, cit. (especialmente págs. 10-13). Véase también la bibliografía –de una riqueza casi monstruosa: ¡más de mil títulos, de los que dos tercios corresponden a literatura psicoanalítica especializada!– del libro de J. M. Masson.

[75] Su demostración parece, en conjunto, muy poco estructurada. Esto se debe en parte al hecho de que no se trata de un libro concebido y redactado de una sola vez, sino de una reagrupación de artículos y conferencias sobre temas más o menos convergentes.

[76] *The Oceanic Feeling*, cit., pág. 51.

[77] *Ibid.*, pág. 58.

[78] Tal vez no deje de tener interés recordar aquí que, en su obra posterior, J. M. Masson no dejó de afirmar, con obstinación casi fanática, la extrema frecuencia de la «seducción precoz» (del niño por el adulto), una realidad ante la que Freud, después de haberla admitido por un tiempo, retrocedió y edulcoró fraudulentamente como simple fantasía; cf. Janet Malcolm, *Tempête aux archives Freud*, PUF, París 1986, págs. 47-70.

[79] *The Oceanic Feeling*, cit., págs. 51-53, sobre el mito de Mārkaṇḍeya.

[80] *Ibid.*, págs. 61-62. La relación está tanto más indicada cuanto que, en la India, esas

vidas anteriores no son solamente objeto de una creencia intelectual, sino que, según innumerables testimonios, son sentidas por todo el mundo, o casi todo el mundo, como algo que «pesa» efectivamente sobre él. J. M. Masson señala a este respecto –y no sin pertinencia– que la literatura sánscrita concede muy poco interés al tema de los recuerdos de infancia, mientras que es incansable a la hora de hablar sobre las anamnesis de vidas anteriores. De ahí a suponer que esas vidas anteriores funcionan como una muralla de «recuerdos-pantalla» destinados a mantener en la sombra los traumatismos de la primera infancia no hay más que un paso... ¡que el autor da alegremente!

[81] A propósito del Buda, J. M. Masson escribe (pág. 69): «Me ha sorprendido el aspecto de depresión profunda que yo considero el elemento *no formulado* presente en todos los estados de exaltación mística».

[82] Veremos más adelante cómo Pierre Janet, con una actitud a decir verdad más abierta, le había precedido ampliamente en ese aspecto.

[83] *The Oceanic Feeling*, cit., pág. 69.

[84] *Ibid.*, pág. 60.

[85] *Ibid.*, pág. 71.

[86] *Supra*, pág. 40.

[87] R. Jefferies, *The Story of my Heart*, citado por R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam*, cit., pág. 163.

[88] El verdadero equivalente del término *mood*, aquí, sería *Stimmung*...

[89] J. A. Symonds, citado por W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., págs. 296-297.

[90] Lo esencial, a propósito de ese mecanismo, es comprender que tiene como resorte un cierto rechazo del sujeto a «acompañar en el pensamiento» el proceso de desrealización espontáneamente iniciado y a confiarse a él. Este rechazo parece dirigido siempre por el temor a tener que abandonar sin remedio su nombre, su memoria, su identidad personal. Otro ejemplo, muy característico, es el citado por J. H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, F. Alcan, París 1925. Se trata de un joven que cuenta «que repentinamente se encontraba sin punto de apoyo en el mundo, y dejaba de saber quién era. Le parecía que todo había cambiado en un abrir y cerrar de ojos, y perdía toda relación con el tiempo y el espacio. Mientras duraba la crisis, quedaba conmocionado por el espanto ante la idea de que nunca más volvería a sí mismo. No perdía la conciencia en ningún momento de las crisis, que duraban como mucho de diez a doce segundos. Un día llegó a hacer surgir en él ese estado mirando su propio rostro en un espejo, o sumergiéndose en la abstracción metafísica, según él decía» (pág. 313, nota 1).

[91] Ejemplos de la *Centuria del desapasionamiento* de Bhartṛhari traducidos por Louis Rénou, *L'Inde classique*, II, París y Hanoi 1953, § 1803, págs. 233-234.

[92] Julien Green, *Journal* (1928-1934), citado por Michel de Certeau, art. «Mystique», en *Encyclopaedia Universalis* (1ª ed.), París 1971, vol. 11, pág. 523c.

[93] Se sabe que Julien Green estuvo, repetidas veces, tentado de abrazar la vida monástica.

[94] Se ve aflorar esta misma melancolía esencial en otros lugares del *Diario*, pero de tal manera que su conversión en alegría mística permanece, en el mejor de los casos, latente. Así, en este pasaje del 8 de octubre de 1947: «Hubo en mi vida un momento muy breve del que nunca he hablado a nadie, pero en el que pienso a veces y que todavía conserva

para mí todo su misterio. Debía de ser en 1932 o 1933, en un hermoso atardecer de mayo, en mi biblioteca. El sol proyectaba sobre la pared del fondo de la habitación unas manchas luminosas que yo observaba, tumbado en un sofá. En determinado momento, esas manchas, que se desplazaban muy lentamente, llegaron al borde de un marco. No sé por qué tuve entonces, como en una especie de revelación, el sentimiento de la tristeza inmensa del universo. ¿Qué sentido podrían tener estas palabras para quien no hubiera experimentado exactamente lo que yo había experimentado?» (citado por L. Silburn, *Le Vijñānabhairava*, De Boccard, París 1961, pág. 118, n. 1).

[95] J. C. Powys, *Autobiographie*, cit., pág. 152. Véanse también las págs. 262-264.

[96] Por la preocupación de ceñirnos al texto tanto como fuera posible, los extractos aquí presentados han sido retraducidos por nosotros. Existen dos traducciones completas al francés, la de Jean-Claude Schneider, *Lettre de Lord Chandos et autres textes*, Gallimard, París 1980, y la de André Préau aparecida en la revista *Hermès*, 2, 1964, págs. 49-60 (retomada en *Être*, V, 3, 1977, págs. 15-24) [*Carta de lord Chandos*, Alba, Barcelona 2001]. En el mismo número de *Hermès* se podrá leer una «Glose sur la "Lettre de Lord Chandos"», de Hermann Broch. Pero el gran novelista austriaco –cuya obra, sin embargo, atestigua hasta qué punto estaba familiarizado con el sentimiento oceánico– optó por sacar el texto del lado de la pura historia literaria, mostrando que desmarca el pasaje de H. von Hofmannsthal de la poesía lírica al teatro y el ensayo.

[97] Se encuentran estos motivos, a una escala más modesta y en un marco más moderno, en Stephen Jourdain: «Contemplaba la huida de un bulevar bajo el mármol de un cielo de invierno, un seto temblando al sol, el paisaje de un cruce desierto, la noche, en el chisporreteo místico de las farolas, la huella de una rueda de tractor en la linde del bosque, el enigma de un rellano, la perspectiva de un corredor. Cada vez era la misma conmoción, el mismo infarto. La misma erupción de ángeles... ¿Cómo no desear gritar, con pasión, con violencia, que esas cosas existen, y nombrarlas?» (*Éveil*, Éditions Le Temps qu'il fait, Cognac 1985, § 2).

[98] Compárese con este haiku de Basho: «Nada dice / en el canto de la cigarra / que su fin está cerca».

[99] Se observará a este respecto que, en un texto de la misma época, la «Lettre du voyageur à son retour» (1907), H. von Hofmannsthal consagra toda una página al famoso éxtasis del joven Ramakrishna y no se priva de ironizar sobre la interpretación de cierto sacerdote inglés que pretendía reducir ese éxtasis a «una violenta impresión óptica sin ningún contenido espiritual [...], una anomalía del sistema nervioso» (*La lettre de Lord Chandos et autres textes*, ed. cit., pág. 200).

Segunda parte
Del éxtasis a la angustia

1. La experiencia mística provocada

[100] Este tema es desarrollado ampliamente por diversos autores en su polémica con ciertos apologistas imprudentes de la «iluminación en píldoras», como Aldous Huxley o Timothy Leary. Véase, por ejemplo, R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, cit.,

cap. 2: «Mescalin Interpreted», págs. 14-29; también Ernst Benz, «Christliche Mystik und Drogen-Mystik», en *Parapsychologie und Religion*, Herder-Bücherei, Friburgo de Brisgovia 1938, págs. 46-73.

[101] Esas diferencias podrían igualmente oponer entre sí las diversas técnicas de ascesis, pues nada indica a priori que su modo de acción tenga que ser necesariamente uniforme. Nuestros conocimientos en este ámbito son todavía demasiado inciertos para autorizar un juicio categórico en un sentido o en otro. En este contexto, conviene igualmente recordar, aunque sea algo relativamente conocido, que la historia de las religiones nos ofrece múltiples ejemplos en los que el uso de las drogas se combina con prácticas ascéticas más «ortodoxas». Todavía en nuestros días, numerosos yoguis indios, especialmente de obediencia shivaíta, se entregan al consumo del hachís en sus diversas formas (*bhang*, *charas*, *ganja*, etc.), prácticamente a la vista de todos. Sobre el uso «religioso» del hachís en la India y en Oriente Medio, véase Louis Lewin, *Phantastica*, Petite Bibliothèque Payot, París 1970, págs. 125-133.

[102] Véase Charles Tart, *Altered States of Consciousness*, 2ª ed. rev., Doubleday Anchor, Nueva York 1972, y Marghanita Laski, *Ecstasy, a Study of some Secular and Religious Experiences*, The Cresset Press, Londres 1961. Esta última obra ha sido objeto de una reseña detallada de Jean Bruno, «L'extase et ses voies d'accès», *Critique*, núm. 241, 1967, págs. 555-568.

[103] Rob Schultheis, *Cimes, extase et sports de l'extrême*, Albin Michel, París 1988, pág. 167.

[104] Adam Smith, *Powers of Mind*, Ballantine Books, Nueva York 1975 [*Los poderes de la mente*, Pomaire, Barcelona 1979], pág. 185.

[105] Véase *La face cachée du temps*, Fayard, París 1985, págs. 50-61.

[106] Rob Schultheis, *op. cit.*, págs. 18-22.

2. Paraísos e infiernos artificiales

[107] Tal vez se nos reproche que hablemos aquí de manera general de «la droga», descuidando el examen de los efectos particulares de cada droga en particular. Sin negar de ninguna manera que cada una tenga su estilo propio, su «personalidad» –como testimonian, entre otras, la obra de Henri Michaux, que se entregó con gran perseverancia y una penetración extraordinaria a caracterizar sus efectos principales–, nos parece que presentan, a fin de cuentas, más rasgos comunes que individuales. En particular, las alteraciones de la conciencia afectiva (sobre el eje beatitud-angustia), de la conciencia representativa (percepción, imaginación, memoria) y de la conciencia volitiva se encuentran en todas. Se podrá, no obstante, inspirándose en los trabajos clásicos de Louis Lewin, distinguir dos polos extremos: el de las «euforizantes», como el opio y sus derivados (morfina, heroína), así como la cocaína, y el de las llamadas «psicodélicas», como la mescalina, el LSD, la psilocibina, algunos derivados anfetamínicos del tipo MDA, etc. De un lado predominan los efectos afectivos, de otro las distorsiones del campo perceptivo. El peligro de que se genere un estado de dependencia es considerable de un lado, y relativamente débil del otro (sin que se pueda hablar, sin embargo, de inocuidad de las drogas psicodélicas). Entre los dos se extiende el dominio de los «Phantastica», como los llama L. Lewin (el hachís en sus

diversas formas, la marihuana, etc.), en el que los efectos afectivos y alucinógenos más o menos se equilibran.

[108] Thomas de Quincey, *Confessions d'un mangeur d'opium anglais*, Aubier, París 1964 [*Confesiones de un inglés comedor de opio*, Cátedra, Madrid 1997], pág. 271. Compárese con H. Michaux: «Como si existiera una abertura, una abertura que sería una reunión, que sería un mundo, que sería que puede suceder algo, que pueden suceder muchas cosas, que hay multitud, que hay bullicio en lo posible, que todas las posibilidades están afectadas de un hormigueo... Es el "podría" lo que cuenta, ese prodigioso crecimiento de posibilidades que han aparecido, y que se siguen multiplicando» (*Misérable miracle*, Gallimard, París 1972, pág. 20).

[109] Cf. H. Michaux: «El niño, en su primera infancia, confundía la mano, la cabeza, el seno, la madre y él mismo, en una esférica esferificante impresión global que no tenía fin» (*Les grandes épreuves de l'esprit*, cit., pág. 147).

[110] Véase, por ejemplo, el testimonio (bajo los efectos de la mescalina) de un médico citado por L. Lewin: «Mi noción del espacio se hizo completamente particular. Me veía a mí mismo de arriba abajo. Veía también el sofá en el que estaba tumbado. Pero, después, no había nada más: un espacio absolutamente vacío. Yo flotaba en el éter sobre una isla aislada. Ninguna parte de mi cuerpo estaba sometida a las leyes de la gravedad...» (*Phantastica*, cit., pág. 121).

[111] *Les grandes épreuves de l'esprit*, cit., págs. 135-137. Sería necesario reproducir in extenso este análisis, de una extraordinaria agudeza fenomenológica.

[112] Se trata, por supuesto, de una operación transcendental, y no empírica. La conciencia del recién nacido no se fijará, a partir de algún «lugar» espacial, en lo que en adelante será su cuerpo. Condición de posibilidad del esquema corporal y de su desarrollo, forma pura de la encarnación, no debe ser nunca confundida con la corporalidad empírica, ni siquiera en el estado más incoativo. Hasta donde la observación nos permite remontarnos en la experiencia del recién nacido, encontramos siempre algo así como un principio de elaboración, por tosco y «bárbaro» que sea, del esquema corporal. De la misma manera, el narcisismo primario postulado, con razón, por Freud no se encuentra nunca en estado puro en la experiencia, trabajado como está, en los primeros instantes de la vida, por la dialéctica de las pulsiones internas y su sometimiento a un entorno maternal, nutricio y protector pero «intermitente».

[113] T. de Quincey, *op. cit.*, págs. 249-251. Recordemos que la primera edición de este texto data de 1821.

[114] J. Moreau de Tours, *op. cit.*, págs. 69-70.

[115] Se puede cotejar este texto con un pasaje de *Los paraísos artificiales*, donde Baudelaire recoge el relato de uno de sus amigos que había asistido, bajo los efectos del hachís, a una representación teatral: «Los comediantes me parecían excesivamente pequeños y delimitados por un contorno preciso y cuidado, como las figuras de Meissonier. Veía distintamente no sólo los detalles más minuciosos de sus vestimentas, como los dibujos de las telas, las costuras, los botones, etc., sino también la línea de separación de lo falso y lo verdadero, el blanco, el azul y el rojo, y todos los medios de maquillaje. Y aquellos liliputienses estaban revestidos de una claridad fría y mágica, como la que el cristal muy límpido añade a una pintura al óleo» (Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París 1954, pág. 454). [*Los paraísos artificiales*, Akal, Madrid 1993.]

[116] Consideremos el caso de un sujeto imaginario cuyo pan cotidiano fuera el hachís y al que se impusieran a veces ciertos períodos de privación. Abstracción hecha del eventual fenómeno de «carencia», le parecería, al final de cada uno de esos períodos, que el tiempo había pasado con la rapidez de un sueño, pues no habría encontrado la densidad de sensaciones a la que estaría, por hipótesis, habituado. Sentiría como profundamente anormal, y tal vez al mismo tiempo atractivo, lo que es el ritmo ordinario de nuestra duración.

[117] Es cierto que, según el relato de Moreau de Tours, parece nacer una cierta toma de conciencia de la extrañeza de la situación en mitad mismo de la experiencia. Se puede tratar, sea de una reconstrucción efectuada (de buena fe) a posteriori, sea, más probablemente, de efectos ligados al carácter a menudo intermitente y fluctuante de la acción de la droga.

[118] T. de Quincey, *op. cit.*, pág. 249.

[119] J. Moreau de Tours, *op. cit.*, pág. 67.

[120] Así Baudelaire, en este pasaje de *Los paraísos artificiales*: «Los colores adquirirán una energía desacostumbrada y entrarán en el cerebro con una intensidad victoriosa. Delicadas, mediocres, o incluso malignas, las pinturas de los techos se revestirán con una vida espantosa; los papeles pintados más burdos que tapizan las paredes de los albergues se convertirán en espléndidos dioramas. Las ninfas de carnes resplandecientes te miran con grandes ojos, más profundos y más límpidos que el cielo y el agua» (*Œuvres complètes*, cit., pág. 466).

[121] J. Moreau de Tours, *op. cit.*, pág. 66.

[122] H. Michaux, *L'infini turbulent*, Mercure de France, París 1984 [*El infinito turbulento*, MCA, Valencia 2000], pág. 135.

[123] Los testigos más lúcidos de la experiencia han sabido, en ocasiones, expresar esta interdependencia o imbricación mutua de los tres factores. Así, por ejemplo, Baudelaire en *Los paraísos artificiales*: «Te imagino sentado y fumando. Tu atención descansará largo rato en las nubes azuladas que se desprenden de tu pipa. La idea de una evaporación, lenta, sucesiva, eterna, se apoderará de tu mente, y pronto aplicarás esa idea a tus propios pensamientos, a tu materia pensante. Por un singular equívoco, por una especie de transposición o de *quid pro quo* intelectual, sentirás que te evaporas, y atribuirás a tu pipa (en la que te sientes acurrucado y apretado como el tabaco) la extraña facultad de *fumarte*» (*Œuvres complètes*, cit., pág. 456).

[124] Relato referido por Sidney Cohen, *Drugs of Hallucination*, Paladin Books, Londres 1967, págs. 115-116.

[125] Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, col. «Idées», París 1974 [*Acercamientos: drogas y ebriedad*, Tusquets, Barcelona 2000], § 187, pág. 295.

[126] La mención de la habitación bajo la pirámide es una alusión transparente al tema «egipcio» de la sepultura, tan importante en las *Confessions* (cf. *infra*).

[127] Sería conveniente comparar este relato con otros textos de E. Jünger, especialmente con los pasajes de *Tempestades de acero*, donde describe sus últimas sensaciones conscientes con ocasión de las gravísimas heridas sufridas en las trincheras de la primera guerra mundial. Así, por ejemplo, esta anotación datada en agosto de 1918: «Después, oí cómo el disparo se debilitaba poco a poco, como si yo me hundiera bajo la superficie de un agua rugiente. Allí donde estaba entonces no había ya ni guerra ni enemigo» (*Orages d'acier*, Christian Bourgois, col. «Folio», París 1974 [*Tempestades de acero*, Tusquets, Barcelona

2005], págs. 427-428). Por otra parte, el mismo Jünger realiza a veces la comparación (cf. *Approches, drogues et ivresse*, cit., § 174, pág. 283).

[128] T. de Quincey, *op. cit.*, págs. 199-201. Es interesante señalar que uno de los participantes en las experiencias llevadas a cabo por S. Cohen menciona espontáneamente este pasaje de De Quincey, como si fuera la traducción literaria más fiel de lo que él mismo experimentaba bajo la influencia del LSD (cf. *Drugs of Hallucination*, cit., pág. 88). Compárese igualmente este texto con la evocación del *kif* de Baudelaire: «No se trata ya de algo turbulento y tumultuoso; es una beatitud calma e inmóvil, una resignación gloriosa. Desde hace tiempo no eres ya tu propio dueño, pero no te afliges por ello. El dolor y la idea del tiempo han desaparecido, o, si en alguna ocasión se atreven a aparecer, no es sino transfigurados por la sensación dominante, y entonces son en relación con su forma habitual lo que la melancolía poética es al dolor positivo» (*Œuvres complètes*, cit., pág. 461).

[129] S. Cohen, *op. cit.*, págs. 113-114.

[130] T. de Quincey, *op. cit.*, pág. 181.

[131] H. Michaux, *Misérable miracle*, cit., pág. 72. E igualmente en *L'infini turbulent*: «Yo, testigo maravillado, mi vana vida viajera emprendía por fin el camino milagroso. Pero este "por fin" no significaba reposo. No tenía ningún reposo. No podía dejar ni un instante de estar de nuevo colmado, en la medida, o, más bien, en la perfectamente noble, magnífica y exorbitante desmesura que es la verdadera medida y capacidad del hombre, del hombre insospechado» (*op. cit.*, pág. 77).

[132] S. Cohen, *op. cit.*, págs. 96 y 98. Compárese esta experiencia con la de R. M. Bucke (citada *supra*, págs. 38-39), sin embargo completamente extraña a la droga.

[133] *Ibid.*, pág. 106. Muy a menudo, por otra parte, la certeza interior se traduce en impulsos peligrosos –¡al menos vistos desde el exterior!– como arrojarse por la ventana de un piso elevado; cf. el testimonio citado, *ibid.*, pág. 96. La saga de la droga en los Estados Unidos, sobre todo en los años sesenta y setenta, está llena de diversos hechos trágicos que atestiguan la frecuencia del paso a la acción; véase, por ejemplo, E. Benz, *Parapsychologie und Religion*, *op. cit.*, pág. 61. J. Moreau de Tours ya había observado el fenómeno sobre sí mismo, *op. cit.*, págs. 132-133.

[134] La posibilidad de una equivalencia entre las sensaciones inducidas por la droga y algunos EMC en los confines de la mística salvaje está bien ilustrada por el caso, citado por P. Janet, de uno de sus antiguos enfermos, heroinómano, que encontró un día, en una situación de combate particularmente peligrosa en el transcurso de la primera guerra mundial, la misma exaltación que solía obtener de la droga y cuya carencia le hacía sufrir cruelmente en las trincheras. Más tarde, inversamente, trató de reproducir mediante fuertes dosis de heroína esa ebriedad del combate cuya nostalgia conservaba; cf. Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, París 1926 (reimp. Société P. Janet et Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne, 1975, vol. 2, pág. 316). El tono del relato recuerda de manera impresionante el testimonio de R. Schultheis citado anteriormente, pág. 84. Por ejemplo: «Tenía una visión cuádruple, me daba cuenta de cada lugar del que podía llegar una bala, y del gesto necesario para evitarla. Mi mente iba diez veces más rápida y con mayor seguridad que de costumbre, y tenía un sentimiento de intensa alegría, el sentimiento de estar por encima de mí mismo: ¡la guerra es el estado más bello!».

[135] La tentación materialista está ya muy presente en un autor como J. Moreau de Tours. Después de haber constatado que «el hachís da realmente *felicidad*», a saber, «goces

completamente morales y no sensuales» –compara esa felicidad con la exultación «de quien se entera de una noticia que le colma de alegría, del avaro que cuenta sus tesoros, del jugador al que favorece la suerte, del ambicioso al que el éxito embriaga...»–, llega a sospechar que «nuestros goces más desprendidos de la materia, los más espirituales, los más ideales, pudieran no ser en realidad más que sensaciones puramente físicas, desarrolladas en el seno de los órganos, exactamente como las que procura el hachís» (*op. cit.*, págs. 53-54).

[136] T. de Quincey, *op. cit.*, pág. 175.

[137] S. Cohen, *op. cit.*, págs. 117-118.

[138] S. Cohen, *op. cit.*, pág. 106.

[139] La fantasía del vagabundeo a través de la sucesión de habitaciones de hotel ilustra de maravilla el adagio pascaliano según el cual «la desgracia del hombre viene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo, en una habitación».

[140] Los resultados de los tests de inteligencia realizados bajo los efectos de la droga son siempre, para un sujeto dado, muy inferiores a lo que es capaz de realizar «en ayunas». Este deterioro puede ser más o menos pronunciado según las sustancias ingeridas –o afectar de manera selectiva a un determinado tipo de operaciones intelectuales– pero nunca está totalmente ausente.

[141] Habría que tener en cuenta también otra forma de variabilidad, ligada a las circunstancias, así como a la diversidad de temperamentos y estructuras de personalidad.

[142] Este efecto fue muy bien descrito por Baudelaire en *Les paradis artificiels*, *Œuvres complètes*, cit., págs. 469-473.

[143] Véase E. Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, cit., págs. 248-249.

[144] Cf. H. Michaux: «Mis actos tienen avería, mis gestos en el curso del camino hacen un alto. He olvidado entre mis dedos la naranja que cogí para comerla. Después, me paro a pelarla. Después, me paro para llevarme un cuarto de naranja a la boca. Me paro con la mano levantada. Vanas llamadas en mi interior a no sé qué en mí que ya no marcha... Todo acto está compuesto de una cadena de gestos que hay que hacer armoniosamente, uno tras otro, de manera finalista, pero yo no consigo terminar uno solo, habiéndome detenido varias veces *antes* del final de la cadena» (*L'infini turbulent*, cit., pág. 188).

[145] Descripciones clásicas del mecanismo *on-off* en H. Michaux, *Misérable miracle*, cit., págs. 31-33; *Les grandes épreuves de l'esprit*, cit., págs. 25-26.

[146] Guardémonos de imaginar aquí alguna voz seductora que se dejaría oír en el fondo de la conciencia. La droga no habla con palabras, sino con sensaciones, aquí la de un *descanso* fisiológico repentino, profundo, que revela por contraste la enormidad de las tensiones que acaba de suprimir.

[147] H. Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, París 1984, págs. 60-61.

[148] La literatura es unánime en celebrar el *aura* de la que las cosas sensibles, incluso y sobre todo las más insignificantes, parecen rodearse cuando se las contempla bajo la influencia de la droga. Se conocen los vuelos líricos de Aldous Huxley a propósito del esplendor «mescaliniano» de una pérgola, de un ramillete de flores, o incluso de un prosaico pantalón de franela gris. Pero innumerables anónimos, desde luego con medios literarios más modestos, se han expresado del mismo modo; véase, por ejemplo, S. Cohen, *op. cit.*, págs. 102 y 115.

[149] Al menos de un juicio «determinativo» en el sentido de Kant, que lo opone al juicio «reflexivo» propio de la experiencia estética.

[150] Un pasaje de *Misérable miracle* condensa bien todo este tema: «Sin mediación, la participación en lo divino se ofrece a todos de inmediato. De golpe, en este minuto, se recibe la Revelación mágica de la insignificancia de la vida corriente. Densidad inesperada, encontrada gracias a una pérdida de densidad. Con evidencia soberana parecía que el estado habitual (que desde entonces no parece sino fortuito y subsidiario) es, de hecho, la pérdida prolongada de lo Infinito, de lo Inmenso, de lo Absoluto... Se tiene la impresión de una vuelta maravillosa (que, sin embargo, es evidente, que era más o menos fatal), vuelta a lo que *es*, virtualmente allí desde siempre [...]. Unos minutos antes se era un poseedor, y, como todo hombre, un poseedor constantemente a punto de adquirir y apropiarse de algo más. Se estaba ocupado en esas funciones de adquisición, de retención y –mente rumiante– de elaboración, de integración. ¿Será, como parece, el "tener" lo que mantiene al ego *hic et nunc*, lo que permite que cada uno continúe siendo un ser personal?» (*op. cit.*, pág. 184).

[151] Es una distancia del mismo orden la que separa al drogado, deslumbrado y sumergido por el aflujo de sus visiones coloristas, y al artista auténtico, capaz de crear obras en las que manifiesta a los ojos de todos al menos un reflejo de su poder visionario.

[152] Cf. H. Michaux: «Y encontráis multitud. Aparece una muchedumbre de puntos, de imágenes, de pequeñas formas que muy, muy, muy rápidamente pasan, circulación demasiado viva de *un tiempo que tiene una multitud enorme de momentos*, que desfilan prodigiosamente. *La coexistencia de ese tiempo* de momentos multiplicados con *el tiempo normal*, no enteramente desaparecido y que retorna a intervalos, borrado solamente en parte por la atención sobre el otro, es extraordinaria, extraordinariamente desrealizante» (*Connaissance par les gouffres*, cit., págs. 11-12). Esto se debe a la mescalina, pero el LSD parece producir efectos muy semejantes: véase S. Cohen, *op. cit.*, pág. 96.

[153] E. Jünger, que observó el fenómeno bajo la influencia del opio, compara ingeniosamente esta situación a la del piloto de avión que, «en su cabina equipada de todo tipo de indicadores, tiene la certeza de volar muy rápido, pero cuando dirige su mirada hacia la tierra le parece que repta, aunque vuele con más velocidad que el sonido» (*Approches, drogues et ivresse*, cit., § 172, pág. 279).

[154] *Misérable miracle*, cit., pág. 80.

[155] *Œuvres complètes*, cit., págs. 449-450. Entre los sujetos de la experiencia de Sidney Cohen, muchos evocan esta impresión de estar desbordados y de ser empujados sin posibilidad de retorno. Así, un joven estudiante de psicología: «¡Qué miedo tenía! Tenía la impresión de ser un muchachito, desnudo y suplicante: "¡Por favor, parad! ¡No quiero verme!". Pero ocurrió de todas formas, cayó sobre mí y me sumergió como las olas del océano barren en la playa los castillos de arena de los niños, a pesar de sus diques y sus fosos minúsculos» (*Drugs of Hallucination*, cit., pág. 18). En *Las puertas de la percepción*, Aldous Huxley desarrolla un tema ligeramente diferente, pero consonante, el del esplendor de los objetos observados bajo la mescalina, un esplendor aterrador, casi insostenible a fuerza de intensidad y de «presencia»; cf. *The Doors of Perception*, cit., págs. 54-56 (donde se encuentra una interesante comparación con el tema de la «clara luz del vacío» en el *Bardo-Thodol*). Véase también *L'infini turbulent*, cit., págs. 20-21.

[156] H. Michaux, *Misérable miracle*, cit., págs. 125-126. Más adelante, el pensamiento naciente dislocado por la droga se compara también con «un bacilo bajo la radiación de sales de radio» (pág. 128), con el «tallo de un alga perpetuamente agitada por las aguas de un mar turbulento» (pág. 129), con «un andrajo en el viento de un molino» (pág. 134).

[157] L. Lewin, *op. cit.*, pág. 135. El LSD induce con frecuencia efectos análogos; cf. S. Cohen, *op. cit.*, págs. 99 y 121.

[158] Cf. H. Michaux, *Connaissances par les gouffres*, cit., pág. 134: «Los primeros nómadas que, en los desiertos de Persia o de Arabia, utilizaron el cáñamo, tumbados en alfombras, se sintieron elevados, sin poder descender, empujados a lo lejos. ¡Cuántas de esas alfombras voladoras emprendieron el vuelo en las noches luminosas de Oriente!». Estos esquemas, en la medida en que traducen el efecto específico de una droga determinada sobre la fisiología del cerebro, son estables a través de los siglos y transcienden la diversidad de las culturas. Pero ello no les impide revestir formas nuevas en relación con el imaginario propio de las diferentes épocas. Así, el paradigma tecnológico de nuestra época se afirma claramente en este otro pasaje de *Connaissances par les gouffres*: «Estando en mi casa por la tarde, cuando miraba tranquilamente, en una de las grandes revistas ilustradas en color de nuestro tiempo, una gran estación interplanetaria, súbitamente me trasladé allí. Espantosa maravilla. Instantáneamente proyectado a varios cientos de kilómetros, si no a mil, veía por debajo de mí la redondez de la tierra lejana, ya sumamente reducida, a la que no podía volver. En un pánico sin nombre, sin un movimiento, medía allí arriba la distancia, la espantosa distancia, a través del espacio irrespirable y hostil, a que me encontraba de la tierra, tantas veces despreciada sin razón, para mí tan necesaria, ahora perdida, fuera de mi alcance [...]. Manteniéndome en los montantes de la gran rueda silenciosa que, por razones de la gravitación artificial, giraba en el espacio, los pies en aquel gran artefacto calado, magníficamente pintado, en un cielo vertiginoso, abajo, arriba, por todos lados, milagrosamente azul, milagrosamente luminoso, allí estaba yo, sin saber qué hacer» (págs. 136-137).

[159] De Quincey, *op. cit.*, pág. 249. Cf. también pág. 263: «Monos, loros, cacatúas, me miraban fijamente, me abucheaban, me hacían muecas, me perseguían con su parloteo. Me precipité a las pagodas; y, durante siglos, permanecí inmmóvil en su cumbre o en sus cámaras secretas. [Adviértase aquí la equivalencia del "exilio de arriba" y el "exilio de abajo"...] Estuve sepultado, durante mil años, en ataúdes de piedra, entre esfinges y momias, en cámaras estrechas, en el corazón de las pirámides eternas. Sufría los besos cancerosos de los cocodrilos, yacía, confundido, con todo tipo de seres innominables y viscosos, entre el fango y las cañas del Nilo». También otras drogas parecen combinar los dos tipos de efecto. Véase el relato de Pierre Etévenon, especialista francés del estudio electro-encefalográfico del sueño, en *Les aveugles éblouis*, Albin Michel, París 1984, págs. 36-37. El autor, cobaya voluntaria en los Estados Unidos en los años sesenta para el estudio de una nueva droga –el M-625–, estuvo a punto de morir en la aventura por una dosis inadecuada. Se describe a sí mismo como un homúnculo girando sobre sí en el espacio cósmico –sin arriba ni abajo ni puntos cardinales–, reducido a un «grano de luz» en la inmensidad tenebrosa, aspirado después por una especie de agujero negro, etc.

[160] Parecería que la angustia –y la caída en la psicosis– amenazan más particularmente al usuario de drogas de gran poder alucinógeno (hachís, LSD, mescalina, etc.), resultando menos directamente afectados el heroinómano y el cocainómano. Por desgracia –como todo el mundo sabe– esta ventaja relativa está más que contrarrestada por el terrible peligro de adicción, con la decadencia que de ello se sigue. Es notable constatar cómo un mismo principio metafísico de compensación se concreta, a través de las diversas categorías de drogas, por medio de mecanismos psicofisiológicos enteramente diferentes.

[161] Un Henri Michaux pudo, sin duda, durante unos treinta años, entregarse sin daños importantes al estudio del efecto de las drogas sobre su propio cerebro. Pero el hecho de que su interés fuera ante todo el conocimiento, no el goce, le llevó a abandonar más o menos las drogas euforizantes, del tipo del opio y sus derivados. De todas maneras, representa un caso excepcional.

[162] Charles Baudelaire, *Les paradis artificiels*, *Œuvres complètes*, cit., pág. 474.

[163] [La primera edición de este texto es de 1993. *(N. de los T.)*]

En este punto, como en tantos otros, H. Michaux dio prueba de una gran lucidez: «Recientemente se han emprendido en América cientos de experiencias religiosas a partir de la mescalina y el ácido lisérgico [...]. Sin embargo, algo no cuadra. Al leer ciertas comunicaciones de neófito, a menudo uno se queda desconcertado ante la vulgaridad, la falta flagrante de elevación, de interioridad, de exigencia, y por la inconsciencia a la hora de hablar, con un tono de agente comercial y presentador televisivo, en nombre del Amor infinito, de la Vida sin ego, de la Iluminación. Uno piensa en periodistas que hubiesen sido invitados a la Crucifixión» (*L'infini turbulent*, cit., pág. 210, n. 1). Véase también en E. Benz, *Parapsychologie und Religion*, cit., págs. 58-59, el relato del «Milagro psicodélico del Viernes Santo de 1960» (célebre experiencia de «misticismo experimental» realizada, con ayuda de la psilocibina, por Timothy Leary y su discípulo Walter Pahnke, sobre estudiantes de teología en la «March Chapel» de la Universidad de Harvard).

[164] La esencia de la perversión nos parece aquí la búsqueda del goce –aunque sea místico– como objetivo en sí, algo de lo que sea posible apoderarse, al precio tal vez de esfuerzos y sacrificios considerables, pero sin ponerse uno mismo en cuestión. Una cierta manera de concebir la ascesis –por ejemplo, el *tapas* de la India antigua, del que tendremos que volver a hablar– entra también en esta definición. Deberemos, pues, preguntarnos si la experiencia mística en general no es siempre lo que *puede* venir como por añadidura, por una especie de gracia, pero nunca el resultado de esfuerzos que apunten directamente a ella, nunca el salario de un trabajo ascético.

[165] Aparte de algunas ideologías irresponsables –cuya audiencia hoy día felizmente ha disminuido–, la mayoría de los que conocen bien la droga desde dentro y han reflexionado sobre sus poderes llegan a conclusiones moderadas que algunos considerarán tímidas y otros demasiado audaces. Plantean: 1) que el acceso a las drogas debería estar reservado a algunos sujetos suficientemente «fuertes» para sufrir sin daño sus efectos secundarios; 2) que, en cualquier caso, es necesaria una cierta preparación física y mental; 3) que su administración será especialmente útil «la primera vez» para ayudar al hombre a salir de su sueño metafísico, y que luego deberá ser sustituida por la meditación, la ascesis, etc. Esto supone toda una estructura pedagógica, algo así como cofradías iniciáticas en las que los neófitos estarían a cargo de guías experimentados. «Habrán adquirido –dice E. Jünger hablando de tales neófitos– una imagen de las dimensiones en las que se mueven como ciegos, habrán sondeado, por una vez, la profundidad abierta bajo su bote» (*Approches, drogues et ivresse*, cit., pág. 490) (véanse también las págs. 67-68). Igualmente H. Michaux: «Si bien la droga es una abertura, si hace entrever, no es más que una etapa. Por exaltante o sobrehumana que sea... La ascesis es la etapa siguiente: lo que, como un regalo, ha venido sin esfuerzo deberá recuperarse mediante el esfuerzo, mediante la renuncia a las facilidades y a lo natural, por la vía de lo transcendental» (*Misérable miracle*, cit., pág. 193). El propio A. Huxley se acerca a veces a esta posición; cf. *The Doors of Perception*, cit., pág. 73.

[166] Pero más particularmente en los capítulos V y VI de *Connaissance par les gouffres* (cit., págs. 177-278), que esbozan una verdadera fenomenología de los diferentes aspectos del sentimiento de desrealización, elemento común a las psicosis y a la vertiente negativa de la experiencia psicodélica.

[167] Una brillante excepción es el *Journal d'une schizophrène* (presentado por M. A. Sechehaye, PUF, París 1950), cuyas sobrecogedoras evocaciones del «País de la luminosidad» coinciden a menudo con la descripción de los efectos de la mescalina en H. Michaux (véase, por ejemplo, *Les grandes épreuves de l'esprit*, cit., págs. 146-149).

[168] Sería, sin embargo, absurdo pretender ver ahí un fenómeno específicamente femenino y católico. En la India, por ejemplo, un personaje como Ramakrishna manifiesta en el grado más elevado las capacidades miméticas características de los temperamentos histéricos. Es sabido que Ramakrishna se dedicó no sólo a reproducir en sí mismo las grandes formas tradicionales de la experiencia religiosa hindú (bhakti vishnuita, tantrismo, vedanta no dualista, etc.), sino también a revivir desde dentro el contenido del islam y el cristianismo. Su facultad de empatía era prodigiosa. Podía, por ejemplo, identificarse con Hanuman, el dios-mono compañero y fiel de Rama, hasta el punto de «alimentarse de frutos y raíces, mientras que sus movimientos recordaban los del mono» (S. Lemaître, *Râmakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, cit., pág. 66).

[169] J. H. Leuba (*Psychologie du mysticisme religieux*, cit., págs. 291-293) ha reunido y analizado lo esencial de la documentación sobre cuya base se puede concluir la presencia de rasgos histéricos en cada una de las cuatro grandes místicas.

[170] Un fenómeno importante a este respecto es el del *aura* que a veces preludia las crisis de los epilépticos. Dostoievski, que sufría de ese mal, dio una descripción ya clásica, en un pasaje de *El idiota*: «En plena crisis de angustia, de alelamiento, de opresión, le parecía súbitamente que su cerebro se abrasaba y que su fuerza vital recuperaba una intensidad prodigiosa. En esos instantes, fugaces como el relámpago, el sentimiento de la vida y la conciencia se multiplicaban, por decirlo así, por diez. Su mente y su corazón se iluminaban con una claridad intensa; todas sus emociones, todas sus dudas, todas sus inquietudes, se calmaban a la vez para adquirir una serenidad soberana, hecha de alegría luminosa, de armonía y esperanza, gracias a la cual su razón se elevaba hasta la comprensión de las causas finales» (Le Livre de Poche, París 1967, vol. I, pág. 359). J. H. Leuba, que analiza este caso, así como el de un sacerdote afectado por esta misma afección, se expresa a este respecto de manera absolutamente característica: «Hay una ausencia total de factores determinantes conscientes; los fenómenos están en función de un desorden fisiológico y, por consiguiente, en estos casos, el éxtasis debe ser atribuido a una causa puramente fisiológica; el *aura* se produce súbitamente y de improviso; el sujeto se ve reducido a un papel totalmente pasivo, y todo ocurre como si una fuerza exterior hubiera tomado posesión de él; el éxtasis incluye una impresión de iniciación, de iluminación o revelación; la sensación experimentada es tan maravillosa que las expresiones más exageradas parecen inferiores a la realidad [...]. Sería muy natural que esos rasgos sugiriesen la idea de una causa sobrehumana, y sin embargo nadie piensa en darle un sentido metafísico. El sacerdote no pensaba que fuera realmente transportado al cielo, como tampoco imaginaba haber comulgado con Dios. Ambos [...] se alineaban con la interpretación científica: esos éxtasis

les parecían la manifestación de una enfermedad particular» (*op. cit.*, pág. 303). Estamos, pues, obligados a elegir: o la explicación por la metafísica (¡incluso la teología!) o la explicación por la fisiología. Pero es precisamente de ese género de dilema, ruinoso para el pensamiento, de lo que aquí tratamos de escapar. Dostoievski es, por otra parte, consciente de la ambigüedad del fenómeno, pues su héroe, el príncipe Mychkin, después de haberlo tachado de «mórbido» e «inferior», no deja de reconocerle un poder de desvelamiento esencial: «¿Qué importa que mi estado sea mórbido? ¿Qué importa que esta exaltación sea un fenómeno anormal si el instante que hace nacer, evocado y analizado por mí, cuando vuelvo a la salud, es de una armonía y una belleza superiores, y si ese instante me procura en un grado inaudito, insospechado, un sentimiento de plenitud, de mesura, de sosiego y de fusión, como en una oración, con la síntesis más elevada de la vida?» (pág. 360). Se advertirá también la relación que establece (pág. 361) con el viaje nocturno de Muhammad –otro epiléptico célebre– al visitar los siete cielos y volver a la tierra «antes de que su cántaro invertido tuviera tiempo de vaciarse», según los comentaristas de la sura XVII, versículo 1, del Corán.

[171] Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, F. Alcan, París 1926; reimp., Société P. Janet y Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne, París 1975.

[172] P. Janet, *op. cit.*, vol. I, págs. 27-29.

[173] En particular, describió y aisló como entidad gnoseológica la «psicastenia», a menudo relacionada después, en la literatura psiquiátrica, con la «neurosis obsesiva» de Freud; sobre las afinidades y diferencias entre las dos nociones, véase J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., págs. 284-285.

[174] P. Janet, *op. cit.*, vol. I, pág. 30.

[175] *Ibid.*, pág. 141.

[176] *Ibid.*, págs. 90-91 y págs. 110-111.

[177] «Con frecuencia me ha sorprendido ver que escritores religiosos que analizan el éxtasis según los escritos de extáticos consagrados planteaban como característica esencial del éxtasis el sentimiento de lo divino, el sentimiento de estar en Dios, de participar en Dios. Pensaba que se equivocaban al definir un estado psicológico por el objeto que el sujeto se representa en ese estado, que un delirio puede ser psicológicamente el mismo sea cual sea su objeto, la pérdida de la fortuna o la pérdida de un hijo, que había que definir el éxtasis por la modificación de las operaciones psicológicas que lo constituyen independientemente del pensamiento que ocupa la mente en ese período. Quería evitar así las dificultades que plantean siempre los problemas religiosos y estudiar éxtasis laicos en los que el éxtasis mantuviera sus características fundamentales, pero donde la mente pensara en algo distinto que en la vida religiosa. Hoy reconozco que me equivocaba, y que esos autores tenían razón. El pensamiento religioso está íntimamente ligado al pensamiento extático; los éxtasis verdaderos son éxtasis religiosos. El objeto del pensamiento está aquí determinado por la forma misma que toma el pensamiento» (P. Janet, *op. cit.*, pág. 111).

[178] *Ibid.*, págs. 124-126. Se sabe que C. G. Jung saludó la promulgación efectiva de ese dogma por Pío XII en 1950 como el acontecimiento más importante del siglo. ¡Me lo imagino ocupándose de Madeleine y discerniendo en ella una intuición profética allí donde Janet no ve más que un tejido de ridículas elucubraciones!

[179] *Ibid.*, págs. 143-148.

[180] La misma Madeleine le confiesa: «Estoy en un estado de extrema languidez, estoy sólo a medias en la vida, y me gusta esta debilidad deliciosa, tengo justo la fuerza suficiente para hacer lo que es indispensable, no tengo el valor de hacer más» (*ibid.*, pág. 54). Es esta misma indiferencia ante la acción lo que daba cuenta del sentimiento de intemporalidad conocido por los místicos y que Janet encuentra de nuevo en algunos de sus enfermos (cf. pág. 59).

[181] *Ibid.*, págs. 130-131. Volviendo sobre la existencia que ella llevaba antes de su internamiento, Janet observa: «He aquí a una mujer joven que ha querido renunciar a la facilidad de la familia, ganarse la vida completamente sola e incluso hacer obras de caridad, sea. Pero es una mujer inteligente, instruida, que habla bien una lengua extranjera, que dibuja bien, que se expresa muy bien, que habla fácilmente en todas las situaciones y que puede escribir cartas de manera notable. ¿Cómo esta mujer no llega a ganar en las calles de París más que seis centavos al día cosiendo indefinidamente burletes de ventana?» (pág. 130).

[182] Cf. pág. 56: Madeleine se niega, por otra parte, a aportar el menor servicio; mientras que de ordinario se apresura, en cuanto una enferma tiene una crisis de epilepsia, para ayudar a socorrerla, sin embargo, oye en éxtasis el ruido de la caída y sigue escribiendo: «Sí, puesto que me lo preguntáis, yo sé que X... tiene un ataque, pero esto no me perturba de ningún modo, mi goce sigue siendo el mismo, me parece que todos los ruidos del infierno no lo disminuirían. Me he elevado a una altura en la que ya nada puede afectarme». En otro pasaje (vol. II, pág. 367), Janet admite más claramente, pero sin poner en ello un sentido positivo, que «esos sujetos están en otro mundo». Véase también vol. II, pág. 400.

[183] *Ibid.*, págs. 338-346.

[184] Véase *ibid.*, págs. 67-68, y especialmente 93-95. A lo que convendría, siempre según Janet, añadir la relación fantasiosa que mantiene con un padre/amante llamado Dios, único soporte posible de la necesidad de afecto en una persona como Madeleine, «incapaz de establecer las relaciones sociales del amor» (*ibid.*, pág. 426).

[185] Véase vol. II, págs. 404-405, y especialmente esto: «El dentista me ha arrancado un diente muy brutalmente, yo estaba ya muy fatigada por los sufrimientos anteriores y he soportado mal este dolor... A mi pesar, he tenido en la boca y en los labios sensaciones deliciosas y me he sentido transportada al cielo de los bienaventurados, el dentista ha creído que me desmayaba y ha tenido miedo» (pág. 404).

[186] *Ibid.*, págs. 405-406.

[187] «Los filósofos y los moralistas han llegado a dar una importancia demasiado grande al dolor y al placer, después a la tristeza y a la alegría. Durante mucho tiempo, se explicaban los instintos por la huida del dolor y la búsqueda del placer... Todo eso es muy exagerado y muy inexacto: el dolor y el placer son tendencias primitivas al alejamiento y al acercamiento que, en principio, no tienen una importancia excepcional» (*ibid.*, pág. 466).

[188] *Ibid.*, pág. 460.

[189] *Ibid.*, pág. 459.

[190] *Ibid.*, pág. 293. Véase también la pág. 269 (tema del despilfarro de energía) y la pág. 25 (noción de «delirio de alegría», en el sentido en que se habla de «delirio de grandeza», etc.).

[191] «Ahora, conozco mejor el ideal de una felicidad pura y estable, no tengo ya dolores ni alegrías excesivas..., en el fondo, sufría por tener esa felicidad egoísta que no podía compartir», o también: «Tengo razones para desconfiar de mí y, en la iglesia, durante las

ceremonias religiosas, podría ser consolada de una manera excesiva. Eso es bastante peligroso, hay que esperar a estar realmente en el cielo para dejarse llevar por alegrías semejantes» (vol. I, págs. 153-154).

[192] *Ibid.*, págs. 385-386.

[193] Aquí se ha dejado de lado voluntariamente el enfoque neurofisiológico del éxtasis. Sin embargo, es rico en promesas, especialmente para todo lo que se refiere a las relaciones entre psicosis y experiencia mística. Las drogas psicodélicas constituyen en este dominio un notable instrumento de investigación por el hecho de que algunas de ellas son capaces de inducir estados psicóticos y otros (en parte, los mismos) estados extáticos. El mecanismo mismo de las perturbaciones, provocadas o sobrevenidas espontáneamente, ha comenzado a revelar alguno de sus secretos. Parece admitido hoy que todo se desarrolla en el nivel de las sinapsis o articulaciones interneuronales, siendo traducibles los diversos trastornos del sistema nervioso central a términos de bloqueos o de facilitación de esas transmisiones. Se sabe, por otra parte, que se requieren mediadores químicos específicos (dopamina, noradrenalina, serotonina, etc.) en función de las áreas cerebrales interesadas y de los tipos de mensaje transmitidos. Algunas enfermedades mentales podrían estar relacionadas con un déficit o con una sobreabundancia de esas sustancias; así, la esquizofrenia lo estaría con un exceso de la mediación dopaminérgica. Algunas drogas, por otra parte, actuarían más específicamente sobre uno u otro de esos mediadores, por ejemplo las drogas psicodélicas sobre la serotonina, etc. Ahora bien, no disponemos actualmente de las herramientas conceptuales necesarias para pensar esta doble realidad, fenomenológica y neurofisiológica, de los estados extáticos y de los estados de conciencia en general. Por consiguiente, tropezamos aquí con un problema de una amplitud mucho mayor, y casi tan antiguo como la filosofía misma, el de las relaciones del alma y el cuerpo. Sin negar que el estudio «experimental» del éxtasis pueda contribuir a plantearlo en términos nuevos, nos ha parecido que su toma en consideración supera ampliamente los límites de este ensayo.

[194] Janet es, por otra parte, muy consciente de la arbitrariedad y la relatividad histórica de estas clasificaciones: «Madeleine –señala con cierta ironía amarga– no será más que una pseudo-extática porque siempre le faltará alguna estampilla oficial» (vol. II, pág. 363).

[195] Véase a este respecto el relato detallado de Janet, vol. I, págs. 57-58. En otro pasaje notable (vol. I, pág. 352), le vemos tratando de tranquilizarla en medio de las angustias del estado de tormento diciéndole que «su mente perturbada le hacía ver las cosas más negras de lo que eran». Entonces, de repente, ella comprende que está loca, acepta su demencia («Nunca habría pensado que fuera tan dulce sentirse considerada loca») ¡y entra en éxtasis!

En una obra de reciente aparición de Catherine Clément y Sudhir Kakar (*La folle et le saint*, Seuil, París 1993), se encontrará un paralelo muy interesante entre Madeleine y Ramakrishna. Véase mi reseña en *Le Monde des livres* del 5 de febrero de 1993.

Tercera parte
Afectividad y absoluto

1. El enigma de la beatitud

[196] La única incursión del pensamiento de Freud en esa dirección es la invención del «Yo-placer» (cf. *supra*, pág. 52). Pero se trata sólo de una fase completamente transitoria, por ser portadora de una contradicción interna, del proceso de constitución del Yo adulto. Mantenerse ahí equivaldría para el niño a contravenir el principio de realidad para encerrarse en una especie de autismo. En cuanto a la idea del Yo como primer y principal objeto de amor –idea mantenida por Freud a través de toda su obra–, no puede constituir la clave del enigma místico. Sería necesario para ello que la libido fuera ya en sí misma goce y no solamente condición de posibilidad del goce (véase el artículo «Libido du Moi-Libido d'objet», en el *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., págs. 226-228).

[197] En el interior de lo que se ha convenido en llamar la *bhakti* o «participación de amor» (en la perfección divina). Véase O. Lacombe y T. Michaël, art. «Bhakti», en *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, *Les notions philosophiques*, vol. 2, PUF, París 1990, págs. 2806-2808.

2. Sentir y comprender

[198] La necesaria actitud de dejar a un lado, *en el interior* de la actividad científica, toda clase de juicios de valor (por ejemplo, como principios de elección entre hipótesis opuestas) contribuye a enmascarar su presencia *en el umbral* de la ciencia y su papel de motor oculto de su desarrollo.

[199] Este primado del sentir sobre el comprender pesa sobre las filosofías en apariencia menos dispuestas a admitirlo. Es el caso, por ejemplo, del cartesianismo, en cuyo marco la famosa teoría de los animales-máquina se enfrenta con la delicada cuestión de las emociones o «pasiones» animales. A este respecto, parece que Descartes oscila entre dos concepciones, una rígida y dogmática, la otra más abierta a las sugerencias de la experiencia. La primera niega a los animales no solamente la razón, sino también el pensamiento en general o la conciencia (*cogitatio*). Es la doctrina del *Tratado del hombre* o de las cartas a Mersenne del 16 de junio y el 31 de julio de 1640, que discuten la presencia en ellos del dolor y el *sentire* en general. Esta concepción se ve también reafirmada, no sin alguna vacilación, en *Las pasiones del alma* (en I, 50, por ejemplo). Pero en su *Correspondencia* de la misma época Descartes se muestra más prudente. Así, la carta al marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646 habla del *temor*, de la *esperanza*, de la *alegría* experimentadas por los animales. Ahora bien, como señala F. Alquié (*Œuvres philosophiques* de Descartes, vol. 2, Garnier, París 1983, pág. 995, n. 2), esos sentimientos no pueden ser otra cosa que modos del pensamiento (*cogitatio*). La *Segunda meditación* había definido, por otra parte, la *res cogitans* también como *sentiens*. Igualmente, en la carta a Morus del 5 de febrero de 1649, atribuye a los animales una cierta forma de «sentimiento», recordando que, al menos para nosotros, el sentimiento es un modo de conciencia. La línea de fractura entre el hombre y el

animal no se situaría, pues, en el nivel de la conciencia, sino en el del concepto: de lo que los animales no son capaces es de «usar signos que no tengan relación con sus pasiones» (carta a Newcastle, pág. 694; la misma idea en la carta a Morus, pág. 886). Apenas sería forzar su pensamiento atribuirle la noción de un *sentire*, condición necesaria pero no suficiente del *intellegere*. En el fondo, vio muy bien que el *sentire* envolvía siempre una cierta comprensión y que, una vez admitido en los animales, podía conducir mediante perfeccionamientos sucesivos al *intellegere*. De otra manera, ¿cómo explicar que en las dos cartas citadas (págs. 696 y 885) plantee que reconocer la presencia de un pensamiento en los animales equivale a atribuirles un alma inmortal? Los motivos de su retroceso son, en el fondo, religiosos: admitir el pensamiento animal es admitir la idea de una cadena continua de los seres, desde el hombre a las criaturas más inferiores (la carta a Newcastle menciona «las ostras y las esponjas», la carta a Morus «las lombrices, las moscas, las orugas», haciendo alusión a las «fantasías de Pitágoras» y al vegetarianismo religioso). El espectro de la metempsicosis no está lejos. La interpretación religiosa (cristiana) del corte hombre/animal será todavía más evidente en Malebranche, para quien si los animales no fueran máquinas «sucedería que, bajo un Dios infinitamente justo y omnipotente, una criatura inocente sufriría el dolor que es una pena y el castigo de todo pecado» (*Recherche de la vérité*, IV, 9, 3, en G. Rodis-Lewis [ed.], *Œuvres complètes*, Vrin, París 1963, vol. II, pág. 104; véase también la primera *Entretien sur la mort*, en A. Cuvillier [ed.], *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Vrin, París 1948, vol. II, págs. 214-216).

200 Que el placer y el dolor no tengan la estructura de puros juicios *intelectuales* no significa que se los deba reducir a simples *datos* de la sensación. A pesar de su inmediatez aparente, pueden muy bien envolver todo un proceso de pensamiento que integra datos complejos y desemboca en una toma de postura en forma de juicio de preferencia tácito. Es lo que Nietzsche en particular ya vio: «Displacer y placer son los más estúpidos *medios de expresión* de los juicios que quepa imaginar: por lo cual naturalmente no se dice que los juicios que se pronuncian de esta manera sean necesariamente estúpidos. La omisión de todo fundamento, de toda lógica, un sí o un no en la reducción a un apasionado querer-tener o rechazar, una abreviación imperativa cuya utilidad no es apenas reconocible: eso es lo que significan placer y displacer. Su origen está en la esfera central del intelecto: su condición previa es una forma infinitamente rápida de percibir, ordenar, subsumir, volver a calcular, concluir: placer y dolor son siempre fenómenos terminales, no "causas"...» (fragmento 11 [71], invierno de 1887-1888, en *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XIII, Gallimard, París 1986, pág. 232). Véanse también los fragmentos 25 [426, 517], 27 [7], en vol. X, págs. 111, 167, 308-309, así como el fragmento 14 [152], en vol. XIV, pág. 118.

201 No pueden coexistir opuestos/complementarios auténticos más que en el interior de un devenir de estructura cíclica y en el modo de una alternancia regular. Pero el vector dolor→placer de la preferencia afectiva instaura una temporalidad esencialmente lineal y asimétrica. Esto permite comprender que un dolor *controlado* pueda desembocar en el placer, mientras que no existe evolución interna concebible del placer que conduzca al dolor, no efectuándose el paso en ese sentido más que por fracaso y ruptura. Es sobre la base de esa constatación como Nietzsche edifica la muy notable teoría del placer como integración «acompasada» de pequeños dolores superados, que se encuentra, por ejemplo, en este fragmento del verano de 1884: «El placer es una especie de ritmo en la sucesión de dolores ínfimos que tienen relación de *grado* entre sí, una *irritación* producida por la rápida

alternancia del aumento y la relajación de la intensidad, como en la excitación de un nervio, de un músculo, y, en su conjunto, una curva ascendente: la tensión desempeña aquí un papel esencial, y la distensión. Cosquilleo» (frag. 26 [275], vol. X, pág. 248). En otro lugar (frag. 14 [173] de la primavera de 1888) añade esta observación: «A la inversa, la intensificación de la sensación dolorosa por pequeñas excitaciones de placer que en ella se deslizan, no existe: placer y dolor no son dos realidades invertidas» (vol. XIV, págs. 136-137). Nietzsche concluye de ello –contra el pesimismo y el eudemonismo despachados por igual– que una cierta manera de ir por delante del sufrimiento, si uno se siente bastante fuerte para dominarlo, es normal y «natural», y más generalmente que no tiene sentido querer desterrar sistemáticamente el sufrimiento del ámbito de la experiencia humana. Su concepción del ascetismo (cf. la tercera parte de *Más allá del bien y del mal*) y su doctrina fundamental de la «voluntad de poder» encuentran en este género de análisis un soporte intuitivo cuya importancia no se debe minimizar (véase el frag. 14 [174], *ibid.*, pág. 138). La teoría del placer como integración de pequeños dolores se encuentra ya en Leibniz (véase *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 20, J. Brunschwig [ed.], Garnier-Flammarion, París 1990, pág. 130).

[202] *Fedón*, 60 *b-c*.

[203] El proceso aquí esbozado tal vez permitiría, suponiendo que sea legítimo, explicar la esterilidad persistente de las interrogaciones metafísicas o teológicas sobre el «problema del mal». El defecto común de tales cuestionamientos podría ser, en efecto, abordar el mal «demasiado tarde», es decir, en un estadio de constitución de la experiencia en el que su significado está ya fijado, enviscado en la *Selbstverständlichkeit*, el «es evidente» de las convenciones intersubjetivas de la psicología y de la moral. Se plantea la cuestión del mal dentro de un campo mental ya estructurado tácitamente por las falsas evidencias de la dicotomía bueno/malo. Aquí nos esforzamos, por el contrario, en volver a aprehender el sentido del mal «en estado naciente».

3. Sufrimiento y temporalidad

[204] Que esas cualidades que sirven de soporte a lo doloroso pertenezcan, en su mayor parte, pero no exclusivamente, al dominio de las sensaciones táctiles se explica por consideraciones biológicas en las que no creemos necesario entrar de forma detallada. Véase a este respecto Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, vol. 2: *Les sens de la défense*, Les Belles Lettres, París 1934.

[205] Estos datos de la fenomenología del dolor están corroborados por los de su fisiología, que, desde hace ya mucho tiempo, ha puesto en evidencia la presencia de terminaciones nerviosas cutáneas especializadas en la captación de los estímulos dolorosos y de vías nerviosas especializadas en su trayectoria hacia la médula espinal y el cerebro. Ese lenguaje, que revela una concepción objetivista, e incluso cosista, del dolor deberá, no obstante, ser reformulado en el espíritu de la concepción general del dolor aquí esbozada.

[206] Un tipo intermedio es el constituido por las reacciones naturales de disgusto (náuseas, etc.) frente a un objeto sentido como repugnante. De un lado, el objeto posee una localización exterior, que permite, en principio, un alejamiento recíproco, como en el caso de los reflejos indoloros. Del otro, es percibido como infiltrado ya en el sujeto, por

ejemplo en forma de olor, de manera que, muy a menudo, la repulsión no logra más que tomar la forma de una expulsión: vómitos, etc. Lo repugnante procede así de lo desagradable, y no, hablando con propiedad, de lo doloroso.

207 Sobre la asimbolía del dolor, veáse T. Sasz, *Douleur et plaisir*, cit., pág. 178; J. D. Vincent, *Biologie des passions*, O. Jacob, [París] 1986 [*Biología de las pasiones*, Anagrama, Barcelona 1988], pág. 202; Ronald Melzack y Patrick Wall, *Le défi de la douleur*, Vigot, París 1989, 3ª ed., pág. 116. Se encontrará una descripción clínica del fenómeno en P. Janet, *op. cit.*, págs. 64, 122, 257.

208 En cierto sentido, la misma circularidad se encuentra a propósito de lo agradable: buscado porque gratificante, gratificante porque buscado. Sin embargo, la situación es aquí muy diferente, si es cierto que en todos los niveles la inteligencia percibe lo agradable, y singularmente la alegría, como una anticipación de aquello a lo que aspira: una paz última en la que se aboliría la inquietud de todo cuestionamiento. De este modo, le es más fácil admitir que lo agradable se impone a ella, absolutamente, sin tener que producir sus razones. El dolor, por el contrario, no deja entrever a la inteligencia ningún *telos*, ni siquiera relativo. Por eso el carácter tautológico de las vivencias dolorosas es sentido por ella como un desafío.

209 La posibilidad de verificar su extensión al conjunto de los seres vivos depende de la puesta a punto de procedimientos de estudio de las reacciones animales que no se limiten a la observación «behaviorista» del comportamiento externo, manteniéndose aparte de todo tipo de proyección antropomórfica. Es especialmente a esa tarea a lo que se dedica hoy la etología.

210 Por eso no es de ninguna forma absurdo imaginar con Nietzsche que la sensibilidad representativa haya podido desarrollarse a partir de una situación primitiva de indiferenciación en la que estaba como englobada en el afecto: «Todas las sensaciones, todas las percepciones de los sentidos están originalmente en una relación u otra con el placer o el displacer de los seres orgánicos: verde, rojo, duro, blando, claro, oscuro, *significan algo* en relación con sus condiciones de vida (es decir, el proceso orgánico). En realidad, muchas de ellas han *devenido* «indiferentes», es decir, sin placer ni dolor, el fondo de placer y de displacer en el que reposan ha perdido sus colores. ¡Pero el artista los hace reaparecer! Igualmente todas las formas y figuras significan originalmente algo en relación con el placer y el displacer de la criatura viva (significan peligro, disgusto, bienestar, seguridad, amistad, paz). Quiero decir con ello que hay ciertas *estimaciones*, algunas representaciones de utilidad y de molestias escondidas en todas las sensaciones, lo que se puede percibir también en el disgusto, por ejemplo...» (frag. 27 [63], otoño de 1884, vol. X, págs. 323-324).

211 En muchos autores se encuentra esta idea de que el dolor es inútil y absurdo, en el sentido de que «la naturaleza habría podido» advertirnos mediante señales convencionales indoloras de los peligros que amenazan nuestra existencia. Pero eso no es más que ingenuidad, pues es precisamente la imposibilidad de recurrir, en la urgencia del contacto inmediato con los agentes nocivos, a los relés signaléticos que conducen a «la naturaleza» a revelar a los seres vivos la presencia de un peligro mortal (al menos a cierto plazo) a través de esta agonía en miniatura que es el dolor. El contacto mismo del mal, sólo una puesta en escena anticipada –y en ese aspecto, «exagerada», por actuada o alucinada– de los estragos que se dispone a cometer, es apropiado para salvar al ser vivo suscitando en él reacciones de desvío. El dolor estaría, pues, lleno de sentido desde la óptica de la voluntad de

vivir erigida en absoluto. Es en referencia al carácter problemático de este último por lo que podemos hablar de una opacidad irreductible del dolor.

[212] Esta idea de una relación *interna* entre la muerte y el dolor –muy diferente de la representación banal de la muerte como «el mayor de los males»– aflora muy raramente, nos parece, en la filosofía occidental. En los *Fragments posthumes* de Nietzsche, sin embargo, y particularmente en los de los años 1884 y 1887-1888, el dolor es pensado a menudo como una especie de cuerpo a cuerpo con la muerte, a la vez sobresalto instintivo que trata de apartarlo e invasión del alma por él: así, en el frag. 25 [390] de la primavera de 1884: «El dolor: no la excitación como tal, sino primero hecha dolor en el intelecto. Hay que representarse su crecimiento por herencia transmitida, suma de gran número de juicios: "Esto es peligroso, es mortal, exige que uno se defienda de ello, que se le preste mucha atención", una orden: "¡no tocar!, ¡atención!", con una *conmoción* grande y repentina como *resultado*» (vol. X, pág. 131). Lo mismo en el largo fragmento 14 [173] de la primavera de 1888 en el que culmina la meditación nietzschiana del dolor: «El dolor es un proceso intelectual en el que se hace oír muy fuerte un juicio, el juicio "dañino", en el que se resumía una larga experiencia. En sí, no hay dolor. *No es* la lesión la que hace daño: es la experiencia de las malas consecuencias que una lesión puede tener para el conjunto del organismo la que habla en la forma de ese profundo estremecimiento que se llama displacer [...]. En el dolor, lo que es específico es siempre el largo estremecimiento, la vibración prolongada de un *choque* aterrador en el punto cerebral central del sistema nervioso; en realidad, *no* se sufre a causa del dolor (de cualquier lesión, por ejemplo), sino por la larga ruptura de equilibrio que se produce a partir de ese *choque*» (vol. XIV, pág. 137). Véanse también los fragmentos 25 [402] y 27 [21] (vol. X, págs. 134 y 312-313).

[213] Ese modo de manifestación de las cosas sensibles, en estado desnudo, por decirlo así, desembarazadas de toda función pragmática de utilidad, fue notablemente descrito por Sartre, especialmente en *La náusea*. Sin embargo, como no se le ocurre poner en duda la división primitiva bueno/malo, fundamento de nuestra inveterada costumbre de proyectar sentido y valor sobre todo objeto percibido, sus personajes, Roquentin entre otros, experimentan ese desvanecimiento del sentido en el modo del horror y no saben expresarlo más que a través de la categoría de lo obsceno. La actitud exactamente inversa a la suya –y que se puede considerar muy cercana a lo verdadero– es la de los antiguos pintores chinos, taoístas o budistas, que destacan por su capacidad para hacer adivinar en el matorral más insignificante o en la más pequeña mata de cañas la presencia secreta, el «soplo» del absoluto. Compárese, a este respecto, el tocón de árbol cuyo indescifrable estar-ahí desagrada a Roquentin con los «Pinos gemelos» de Chao-Meng, con la «Rama de ciruelo» de Wang Mien o con los «Siete enebros» de Wen Cheng-Ming (F. Cheng, *L'espace du rêve*, Phoebus, París 1980, págs. 152, 154, 186).

[214] Que el pasado, una vez constituido como tal, puede ser objeto aquí o allá de un pesar nostálgico no es de ningún modo incompatible con este análisis. La nostalgia no pone en duda la *dimensión* del pasado en cuanto tal. Coloca en ciertos elementos de ese pasado lo que quisiera ver regresar. Está por tanto enteramente vuelta hacia el futuro, y obedece a la misma ley de «futurición» que la que, antaño, precipitó en el pasado un presente hoy añorado. Simétrico de la nostalgia es el fenómeno psicológico del «miedo al futuro». Equivale a desear que tal o cual peligro amenazador haya «ya pasado» y no ponga, pues, en duda la ley de «futurición».

[215] Nos tropezamos aquí, a decir verdad, con los límites del lenguaje, pues, *stricto sensu*, las operaciones designadas por verbos como «imaginar», «rechazar», etc., no deben concebirse como acciones o procesos situados en el tiempo –lo que equivaldría a confundir el constituyente y lo constituido–, sino más bien como los temas consonantes de una especie de mito o de «relato de los orígenes», con ayuda del cual tratamos de evocar lo irrepresentable: el eterno estallido del presente bajo la presión del deseo.

4. Más acá del bien y del mal

[216] No es la especie humana la portadora de ese proyecto, sino los individuos, cada uno por su cuenta. La empresa no adquiere una dimensión colectiva más que allí donde los individuos sólo pueden salir adelante uniendo sus fuerzas y su talento y en la sola medida en que están obligados a ello. El objetivo último no puede ser más que algo privado, y por eso todas las formas humanas de sociabilidad son siempre ambiguas: condicionales, contractuales y amenazadas a cada instante de dislocación individual. Sólo son realmente estables las sociedades animales, del género colmena u hormiguero, en las que los «objetivos individuales» coinciden de entrada, sin margen posible de variación, con objetivos colectivos predeterminados.

[217] Es esta nostalgia la que constituye el tema principal de la octava de las *Elegías de Duino*. Rilke describe en ella, bajo el nombre de «Abierto», un espacio de juego a la vez cerrado sobre sí mismo y sin límites, lo que nos parece a primera vista el encierro del animal en la red de sus objetivos predefinidos: «Con todos sus ojos la criatura ve lo Abierto [...], el animal libre tiene siempre su ocaso detrás de él, y ante él Dios, y cuando avanza, avanza en la Eternidad, como corren las fuentes. Pero nosotros, nunca, ni un solo día, tenemos delante de nosotros el espacio puro, en el que se abren infinitamente las flores. Siempre está el mundo, y nunca lo que no está en ninguna parte y no tiene límite: lo puro, lo no vigilado, que se respira, que se *sabe* infinito y no codicia» (Aubier, París 1943, pág. 85) [*Elegías de Duino*, Cátedra, Madrid 1987]. No se trata aquí realmente del animal en tanto que propuesto como modelo para el hombre; más bien de la des-preocupación que procura un soporte intuitivo a la evocación de lo que pudiera ser una auténtica inocencia humana, inocencia que hay que reconquistar más allá de la expansión ilimitada del saber y de la técnica. Es lo que Heidegger, en su comentario del pasaje (Curso 1942-1943, GA 34, págs. 227-234), no parece haber visto (cf. M. Haar, *Le chant de la terre*, L'Herne, París 1987, págs. 71-79).

[218] Otro componente fundamental de la civilización, de toda civilización, es la técnica. Es también consubstancial a la aventura humana, a la que acompaña desde la invención del fuego y de la piedra tallada. Pero su esencia no tiene nada que ver con la de la moral o el derecho. La técnica, en efecto, ratifica tal cual las pulsiones (a las que considera tácitamente necesidades objetivas) y no pretende más que utilizar la separación de la inteligencia humana con respecto al dato inmediato para obligar a la naturaleza exterior a producir las condiciones de su satisfacción ilimitada. Todas las grandes civilizaciones han estado atravesadas por la tensión fecunda que opone las exigencias de la ética y las de la técnica. Pero se trataba siempre de un equilibrio frágil, pues el proyecto tecnológico es totalitario en su misma esencia. Durante mucho tiempo, el equilibrio no ha dependido

más que de las dificultades objetivas, de los «atascos» con los que ese proyecto se tropezaba, por ejemplo el círculo vicioso de la insuficiencia de conocimiento por insuficiencia de los medios de observación y de una deficiencia de esos instrumentos de observación por la deficiencia de los conocimientos. Se rompió, y tal vez para siempre, a partir del momento en que la aplicación sistemática del método experimental abrió a las ciencias y las técnicas la vía regia de un progreso acumulativo y exponencial. Ante una técnica que ha llegado a ser considerablemente más eficaz en todos los ámbitos y que promete en el futuro próximo éxitos aún más inauditos, las morales y las instituciones tradicionales ya no están a la altura. Una cierta barbarie galopante, propia de nuestra época, mantiene este injerto directo de la racionalidad más sofisticada sobre la más arcaica, la más «animal» de las irracionalidades, la de la preferencia afectiva en estado bruto.

[219] Sin duda el contenido de la noción de «justo» ha variado considerablemente en la historia, de una filosofía a otra, de una civilización a otra. Pero ese punto no incide en la línea de reflexión aquí seguida.

[220] A menos que el sentimiento exaltado de su propia generosidad –reforzado en caso de necesidad por los testimonios de gratitud que emanan de otros– constituya por sí solo para el sujeto una profunda satisfacción libidinal. Es lo que sugirió Freud a propósito de personajes como san Francisco de Asís: «Tales sujetos se vuelven independientes del encanto del objeto por medio de un desplazamiento del valor, es decir, trasladando a su propio amor (*Lieben*) el acento primitivamente ligado al hecho de ser amado; se protegen así de la pérdida de la persona amada tomando como objetos de su amor no ya a seres determinados, sino a todos los seres humanos en igual medida» (*Malaise dans la civilisation*, cit., pág. 52).

[221] Sobre los numerosos malentendidos en las interpretaciones europeas del budismo, particularmente en el siglo XIX, se puede consultar Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, The University of Chicago Press, Chicago 1968. Véase también Olivier Lacombe, «Pessimisme bouddhique?», en *Indianité*, Les Belles Lettres, París 1979, págs. 75-84, y Roger-Pol Droit, «Une statuette tibétaine sur la cheminée», en R.-P. Droit (ed.), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, París 1989, págs. 220-238.

[222] Sobre este punto, véanse los textos citados y comentados por Walpola Rahula, *L'enseignement du bouddha*, Seuil, París 1961 [*Lo que el Buda enseñó*, RBA, Barcelona 2002], págs. 38-40.

[223] Es lo que percibió –si no comprendió– muy bien W. James en su estudio del misticismo, especialmente en referencia a sus propias experiencias de intoxicación artificial con óxido nitroso: «Todas convergen hacia una especie de intuición (*insight*) a la que no puedo dejar de atribuir un cierto alcance metafísico. La nota dominante es invariablemente la de la reconciliación. Se diría que los contrarios, cuya oposición y conflicto constituyen en este mundo la fuente de todos nuestros trastornos y dificultades, se funden en la unidad. No sólo pertenecen, en tanto que especies opuestas, a un solo y mismo género, *sino que una de las especies*, la mejor y la más noble, *es ella misma el género y puede así absorber y reabsorber en sí a su opuesto*» (*The Varieties of Religious Experience*, cit., pág. 298 [cursivas de W. J.]). El autor reconoce que se trata de «palabras oscuras» y sugiere, en términos bastante vagos, que la dialéctica hegeliana pudo haber percibido algo semejante.

[224] Pensamos particularmente aquí en la noción de «vida» (*zoé*) en el tratado plotiniano *De la eternidad y el tiempo* (*Ennéades*, III, 7; véase especialmente III, 7, comienzo de 6 en la ed. y trad. de E. Bréhier, Les Belles Lettres, París 1925, pág. 133). Se encuentra un en-

foque del mismo orden en Spinoza a propósito del *amor intellectualis Dei*: «Este Amor hacia Dios no ha tenido comienzo, y sin embargo tiene todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido [...], la única diferencia es que el espíritu posee eternamente esas mismas perfecciones que hemos supuesto que le advienen, y esto con la idea de Dios como causa eterna. Si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, entonces la Beatitud debe de ser el hecho de que el espíritu está dotado de la perfección misma» (*Ethique*, V. Prop. XXXIII, Escolio, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París 1954, págs. 643-644.)

[225] Es igualmente en este espíritu como las *Upanishads* describen la felicidad suprema (*ānanda*) como la característica propia del absoluto (del *brahman*), no teniendo los seres finitos acceso a ella más que en la medida en que participan de la esencia del *brahman*: «Los demás seres viven de una parcela de esta felicidad» (*Bṛhadārañyaka-Upaniṣad*, IV, 3, 32; ed. y trad. E. Senart, Les Belles Lettres, París 1934, pág. 77).

[226] Es mérito completamente *único* de Michel Henry haber insistido incansablemente, a lo largo de toda su obra, en la necesidad de despsicologizar el par alegría-sufrimiento y haber puesto de manifiesto su dimensión de absoluto. Esperamos volver en otra ocasión sobre las mismas cuestiones.

[227] Es muy claro que la experiencia mística, «salvaje» o no, se compone *también* de un conjunto de vivencias enraizadas en el cuerpo y encadenadas unas a otras según las leyes de la síntesis temporal. Se vive como la promesa de un encauzamiento posterior hacia la paz escatológica, de una entrada en la *lux perpetua*, no como el logro de esa paz. De manera general, no parece pertinente oponer placeres y dolores «físicos» a sus supuestos homólogos espirituales: las alegrías y los sufrimientos mentales o «morales». En realidad, toda experiencia afectiva es a la vez mental y corporal, pues la misma diferenciación de lo favorable y lo desfavorable, aunque tenga la naturaleza de un juicio y por tanto de un procedimiento mental, sería impensable fuera del cuerpo y de los sentidos. La diferencia entre lo «físico» y lo «moral» no es aquí de naturaleza, sino de grado. Es función del papel mayor o menor desempeñado de una y otra parte por la memoria, la imaginación y lo simbólico en general. Mucho más pertinente, en cambio, sería el contraste de ciertas alegrías, de orden moral o estético, auténticamente espirituales en tanto que suponen una cierta superación de la dicotomía favorable/desfavorable..., con todo lo demás, es decir, las alegrías y los dolores, físicos o mentales, que reflejan solamente las peripecias de nuestro combate terrenal por la autoafirmación.

[228] El pasaje del *Diario* de Julien Green citado anteriormente (n. 94) traduce perfectamente esta tonalidad.

[229] Se encontrarán ejemplos «clínicos» muy bellos en el libro de Claudio Naranjo, *The Healing Journey: New Approach to Consciousness*, Ballantine Books, Nueva York 1975 (por ejemplo, págs. 76-84).

5. Ascesis y vida mística

[230] Este carácter de la experiencia está bien ilustrado en el relato del primer éxtasis de quien llegaría a ser el beato Henri Suso: «Un día, se dirigió al coro en la fiesta de Santa Inés, después de que en el convento se hubiera tomado la comida de mediodía. Estaba

solo, de pie en la sala de abajo del coro de la derecha. En aquella misma época, estaba extrañamente agobiado por los duros sufrimientos que pesaban sobre él. Y mientras estaba así desolado, sin nadie cerca de él ni a su alrededor, su alma fue arrebatada, tal vez en el cuerpo, tal vez fuera del cuerpo. Vio y escuchó lo que ninguna lengua puede expresar: era sin forma y sin modo y sin embargo encerraba en sí la alegría deleitable de todas las formas y de todos los modos. Su corazón estaba ávido y, sin embargo, saciado, su espíritu alegre y bien dirigido, estaba lleno de deseo y no anhelaba nada. Tan sólo lanzaba una mirada al reflejo relumbrante y se olvidaba de sí mismo y de todas las cosas. ¿Era de día o de noche? No lo sabía. Era una suavidad de la vida eterna que irrumpía en un sentimiento de presencia silenciosa y apacible [...]. Cuando volvió en sí, era absolutamente como un hombre venido de otro mundo. Ese corto instante había hecho tanto daño a su cuerpo que no pensaba que en tan poco tiempo se pudiera soportar tal sufrimiento sin morir. Volvió en sí con un profundo suspiro y el cuerpo descendió de nuevo a la tierra contra su voluntad, como quien va a desfallecer y desmayarse» (H. Suso, *Œuvres complètes*, Seuil, París 1977, págs. 157-158).

[231] Un ejemplo muy sencillo permitirá fijar las ideas a este respecto. Una misma práctica, consistente en revolcarse en la nieve en pleno invierno, desnudo o apenas vestido, se encuentra en buen número de chamanes siberianos y en diversos yoguis, hindúes o tibetanos, del Himalaya, pero está atestiguada también en Diógenes el Cínico –del que Diógenes Laercio nos dice (VI, 23) que disfrutaba abrazando en invierno las estatuas cubiertas de nieve– y en algunos santos o espirituales cristianos (san Luis Gonzaga, santa Juana de los Ángeles, etc.). Ahora bien, esas personas no tienen ninguna creencia o ideología en común, y confieren a la misma práctica significados muy diferentes. Los yoguis, por ejemplo, tratan de despertar, en lo más profundo de su organismo, una fuente oculta de luz y de calor. Los espirituales cristianos pretenden mortificarse de ese modo, y extinguir en ellos «el fuego de las pasiones», mientras que Diógenes se ejercita en «vivir según la naturaleza» curtiendo su cuerpo (en verano, se revolcaba en la arena ardiente...).

[232] Hay numerosos ejemplos en la *Histoire Lausiaque* de Paladio (Librairie Picard, París 1912) [*Historia lausiaca*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991] y en los testimonios convenientemente reunidos por Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, Seuil, col. «Points-Sagesses», París 1983 [*Los hombres ebrios de Dios*, Aymá, Barcelona 1964]. Las supervivencias o, más bien, las reviviscencias de esas prácticas en Europa en la época barroca han sido bien estudiadas por el historiador italiano Piero Camporesi, especialmente en *La chair impassible*, Flammarion, París 1986, y *L'officine des sens*, Hachette, París 1989. Veamos un ejemplo entre otros muchos, el régimen de Cuaresma del célebre anacoreta Macario el Egipcio (siglo IV): «Habiendo hecho remojar hojas de palmera en cantidad, se puso de pie en un rincón, y hasta que llegó Pascua no tocó el pan ni el agua; fuera de algunas hojas de col, no tomó nada, y eso el domingo, para dar la impresión de que comía» (*Histoire Lausiaque*, cit. XVIII, 14, pág. 129; cf. J. Lacarrière, *op. cit.*, págs. 126-127). Un rasgo constante de la ascesis cristiana relativa a la alimentación es la voluntad de que los alimentos estén tan poco apetecibles como sea posible. San Sabino, por ejemplo, anacoreta sirio del siglo VI, «vivía solamente de harinas que ponía a remojar en agua y las dejaba así durante un mes, para que olieran mal y supiesen a podrido» (J. Lacarrière, *op. cit.*, pág. 75). Le hace eco, once siglos después, el capuchino C. L. Severoli, que «comía casi siempre pan mohoso, mojado en el agua, a veces fétida, que quedaba después de lavar los recipientes

del refectorio y mezclada con cenizas» (*La chair impassible*, cit., pág. 47). El uso de cenizas, unidas a hierbas amargas y polvo de ajenjo, para «aliñar» la comida parece haber estado muy difundido en los medios monásticos de la época, pero esto fue también ya una práctica corriente de los Padres del desierto (cf. J. Lacarrière, *op. cit.*, pag. 80).

[233] Como testimonio, la leyenda popular en todo Extremo Oriente según la cual el té habría nacido de los párpados que se cortó el patriarca budista Bodhidharma, en su heroico esfuerzo por rechazar el sueño y proseguir su meditación. Caídos al suelo, habrían germinado dando nacimiento a «la planta del despertar».

[234] Es así como la India, desde los «vestidos de espacio» (*digambara*) del jainismo hasta los *nagna* con los que todavía es posible cruzarse hoy en los caminos o en los grandes centros de peregrinación, ha sido siempre la tierra de elección de los «gimnosofistas».

[235] Según P. Camporesi, *L'officine des sens*, cit., pág. 152.

[236] Según J. Lacarrière, *op. cit.*, págs. 182-183.

[237] El recurso preferente al sufrimiento físico se explica fácilmente por el hecho de que los sufrimientos de carácter psicológico o «moral» están ligados a situaciones humanas concretas y afectan casi siempre a la intersubjetividad, de manera que no pueden ser provocados tan mecánicamente como los de orden físico. Sin embargo, veremos que la ascesis ha descubierto diversos medios de integrarlos en su proyecto global.

[238] Véase, simplemente a título de ejemplo, la extraordinaria diversidad e ingenio de los mecanismos inventados por Suso, durante más de veinte años, para atormentarse («Vie de Suso», en *Œuvres complètes*, cit., págs. 181-191, y la «Introducción» de J. Ancelet-Hustache, págs. 52-60).

[239] Incluso religiones tan poco «masoquistas» como el taoísmo o el sintoísmo conocen diferentes tipos de pruebas ascéticas (cf. *Dictionnaire des religions*, Encyclopaedia Universalis, París 1988, págs. 137, 259, 306). Por otra parte, algunas austeridades estimadas en el cristianismo antiguo y medieval tienen sus correspondencias en las otras religiones monoteístas. El judaísmo, por ejemplo, conoce la flagelación expiatoria o *malkut*, a menudo ligada a la fiesta del *Yom Kippur*, y el islam chiíta la practica en el marco de la *Achoura*.

[240] Se trata esencialmente de ejercitarse para soportar los «pares de opuestos» (*dvandva*), de los que el calor y el frío (extremos) no constituyen más que un ejemplo. Una «penitencia» clásica, a veces todavía practicada en nuestros días, es la llamada de los cinco fuegos: el asceta enciende cuatro fuegos, muy cerca unos de otros, y se sienta en medio, a mediodía, con el sol como quinto fuego lanzando sus rayos sobre su cráneo. Sobre las austeridades en la India antigua, véase Alyette Degrâces-Fahd, *Les Upaniṣad du renoncement*, Fayard, col. «L'Espace intérieur», París 1989.

[241] J. H. Leuba, *op. cit.*, pág. 234.

[242] Véase el artículo «Masoquismo» del *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., págs. 231-232. La pregunta que se planteó Freud sobre si el masoquismo era «primario» o «secundario» (por un retorno a la persona propio de un sadismo inicial) no tiene repercusiones en el debate aquí abierto.

[243] Lejos de nosotros la idea de sostener que la actitud masoquista representaría ya en sí misma una auténtica superación mística del sufrimiento. Admitimos, al contrario, que merece ser calificada de perversión, pero solamente en cuanto que desvía en beneficio de una búsqueda mundana de alegría una actitud espiritual de pura aceptación del sufrimiento. El masoquista sería, en resumen, aquel que, habiendo observado de manera más o me-

nos fortuita que una cierta forma de abandonarse al sufrimiento o a la humillación conducía de forma completamente inesperada a una profunda alegría, habría optado entonces, por motivos que tienen que ver con su vida personal, por buscar en adelante el goce (y en consecuencia también por huir del sufrimiento) por esa vía paradójica. Pero al hacerlo permanece en la línea de la actitud natural de autoafirmación. El espiritual auténtico, al contrario, no está ya en busca de un goce que fuera lo contrario del sufrimiento, pues ha comprendido la solidaridad esencial de esos dos modos de experiencia. No va al encuentro del sufrimiento más que con el objetivo de acorralarlo, de enfrentarse a él en su guarida, y de abatir el monstruo de la preferencia afectiva. Dicho esto, los dos tipos de actitud pueden perfectamente coexistir y alternar en el mismo individuo, a la espera, tal vez, de que uno supere definitivamente al otro. Se admitirá, pues, sin reticencias la posible presencia de un componente masoquista, de importancia relativa variable, en la experiencia de muchos místicos del sufrimiento, si no de todos.

[244] «Le Livre de la Sagesse éternelle», cap. XIII, en *Œuvres complètes*, cit., pág. 361. El texto original es: *Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt.*

[245] Definición y ejemplos en Walpola Rahula, *op. cit.*, págs. 99 y 104-105.

[246] Algunas experiencias notables con cachorros tenderían a probar que el dolor es un comportamiento aprendido (sobre la base de disposiciones innatas). Esos animales, criados desde su nacimiento en un entorno rigurosamente privado de estímulos dolorosos, ponen su morro, una vez adultos, sobre una cerilla encendida sin manifestar el menor signo de dolor. Queda, evidentemente, por probar que esas conclusiones sean también aplicables al hombre (véase Ronald Melzack y Patrick D. Wall, *Le défi de la doleur*, cit., págs. 18-19).

[247] Esta actitud espiritual, típica del budismo y del pensamiento oriental en general, ha sido generalmente ignorada o mal comprendida en Europa. Una excepción brillante a este respecto es Max Scheler; varios pasajes de su obra muestran que captó verdaderamente su esencia (si no compartió su intención). Pensamos aquí especialmente en *Nature et formes de la sympathie* (Payot, París 1928, págs. 126-127) [*Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005] y en el ensayo titulado *Le sens de la souffrance* (Aubier, París 1936, págs. 32 y 42). Nos parece igualmente que fue como adivinada o encontrada instintivamente por Leibniz en un notable pasaje de su *Teodicea* (parte III, §§ 255-257), consagrada al sufrimiento físico y a sus posibles remedios «filosóficos». Oponiéndose a P. Bayle y a su escepticismo, declara especialmente lo siguiente: «Pienso que no es cosa imposible, y que los hombres podrían llegar a ello *a fuerza de meditación y de ejercicio*». Y después de haber recordado las hazañas de que algunos salvajes son capaces en materia de resistencia a la tortura, añade: «Todo lo que un maravilloso vigor de cuerpo y mente constituye en esos obcecados salvajes algo muy digno de ser respetado podría ser adquirido por nosotros por la educación, por mortificaciones bien cultivadas, mediante una alegría dominante basada en la razón, *mediante una intensa práctica para conservar una cierta presencia de ánimo en medio de las distracciones y las impresiones más capaces de perturbarla*» (*Essais de théodicée*, Garnier-Flammarion, París 1969, págs. 269-270). Esto se debería comparar con Malebranche, *Recherche de la vérité*, cit., II, tercera parte, cap. 4 (*Œuvres complètes*, cit., vol. I, págs. 356-357).

[248] Véase P. Camporesi, *L'officine des sens*, cit., págs. 35-36.

[249] «Me fue preciso, un día que estaba sola y que vi a uno, el más desagradable que nunca viera, poner mi lengua y mi boca sobre él; el efecto que me produjo fue tan extra-

ño que no podía escapar a ello, y el corazón me latía con tal violencia que creí que se rompería en mí alguna vena, y que vomitaría sangre. Hice eso tanto tiempo como mi corazón sintió repugnancia: fue bastante largo» (citado por J. H. Leuba, *op. cit.*, págs. 110-111). En la película *Thérèse* de Alain Cavalier, que reconstruye la vida de santa Teresa del Niño Jesús, se puede ver en un determinado momento –espectáculo desconcertante para nuestros contemporáneos– cómo la santa se obliga a tragar un escupitajo de la religiosa tuberculosa a la que ella está cuidando. Lo mismo se cuenta del P. Simon, carmelita descalzo de Milán en el siglo XVII (*La chair impassible*, cit., pág. 76). En el mismo orden de ideas, Margarita María de Alacoque recuerda este episodio de su vida: «Era tan delicada que la menor suciedad me afectaba profundamente. Él (Cristo) me tomó con tal fuerza por encima de todo eso que una vez, queriendo limpiar los vómitos de un enfermo, no pude resistir el impulso de hacerlo con la lengua. Me hizo encontrar tanto deleite en esa acción que habría querido tener ocasión de hacer lo mismo todos los días» (citado en *Psychologie du mysticisme religieux*, cit., pág. 165).

[250] Citado por P. Camporesi, *L'officine des sens*, cit., pág. 134.

[251] Citado por J. N. Vuarnet, «Remarques sur les états théopathiques», *L'Infini*, 5, 1984, pág. 112.

[252] Según P. Camporesi, *L'officine des sens*, cit., págs. 138 y 140. Véase también, pág. 141, la descripción de las prodigiosas austeridades que se imponía este santo casi anónimo.

[253] Se trata del consumo ritual de carne (*māṃsā*), de pescado (*matsya*), de licores fermentados (*madya*), de granos fritos (*mudrā*, de hecho, a menudo drogas) y de la unión sexual ritual (*maithuna*). En esta ocasión, se transgreden todo tipo de prohibiciones, que pesan especialmente sobre los brahmanes: el vegetarianismo, la prohibición del alcohol, la no comensalidad con gentes de casta inferior, la prohibición de unirse sexualmente con mujeres de casta inferior o en período de menstruación (tanto más cuanto que con frecuencia se utilizan prostitutas para la ocasión y estos ritos se desarrollan preferentemente de noche y en lugares tan impuros como los lugares de cremación). Detalles sobre el ritual tántrico en L. Rénou, *L'Inde classique*, vol. 1, §§ 1217-1224. Sobre prácticas semejantes de superación de la vergüenza y el asco en el budismo tántrico, véase vol. 2, § 2366, y E. Conze, *Le bouddhisme*, Petite Bibliothèque Payot, París 1978, págs. 225-226.

[254] Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors: A psychoanalytical Inquiry into Indian Healing Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1982, págs. 182-185. Relato reproducido parcialmente por Catherine Clément, *La syncope: philosophie du ravissement*, Grasset, París 1990, págs. 209-212.

[255] Citado por C. Clément, *op. cit.*, pág. 312.

[256] Véase al respecto Jonathan Parry, «Sacrificial Death» y «The Necrophagous Ascetic», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, págs. 74-110.

[257] Se puede recordar a este respecto –ya Freud insistió mucho en ello– que la repugnancia por las materias fecales, etc., es tan poco natural que ninguna huella se encuentra de ella en los niños pequeños. Debe ser inculcada a la fuerza por los padres y educadores, de manera que los ascos «espontáneos» de la edad adulta no son otra cosa que una segunda naturaleza adquirida por la fuerza de la costumbre.

[258] Daniel D. D. Ingalls ha sido el primero en llamar la atención sobre la semejanza que existe entre el comportamiento de estos ascetas y el de algunos representantes del an-

tiguo cinismo griego, «Cynics and Pāśupatas, The Seeking of Dishonour», *Harvard Theological Review*, 55, 1962, págs. 281-298.

[259] Según J. Lacarrière, *op. cit.*, pág. 256. Véase también en la *Histoire lausiaque*, 37 (12-16), ed. cit., págs. 264-267, la historia del anciano Serapión y la virgen de Roma.

[260] Detalles sobre san Felipe Neri en P. Camporesi, *L'officine des sens*, cit., pág. 164.

[261] Véase Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Sindbad, París 1983, págs. 233-235. Se habla ahí, entre otros, de un santo que decidió hacerse condenar a muerte por impiedad y lo logró.

Conclusión

[262] Louis Gardet y Olivier Lacombe, *L'expérience du Soi: Étude de mystique comparée*, Desclée de Brouwer, París 1981.

[263] *Ibid.*, pág. 31.

[264] *Ibid.*, pág. 12. Véase también la pág. 28: «También la fe y la reflexión cristianas nos dicen que Dios, aunque sea para nosotros más íntimo que lo más íntimo, permanece inaccesible en su transcendencia a toda experiencia directa que fuera fruto de las energías espirituales propias de nuestra naturaleza. La experiencia mística de Dios, tal como Él es en sí mismo en su profundidad insondable, no puede ser más que un don gratuito, una gracia sobrenatural».

[265] En cierto sentido, el origen de esas diferencias es extrarreligioso y extrafilosófico. Está ligado a la naturaleza, a las particularidades biológicas de los individuos, a los factores climáticos, geográficos, económicos que llevan a los hombres a dispersarse, a hablar lenguas diferentes, a edificar estructuras sociales adaptadas a entornos siempre diversos. La lluvia cae de manera uniforme sobre los Alpes. Sin embargo, en función de los accidentes del relieve, una gota de agua irá a reunirse con el mar del Norte, y otra, caída a unos metros de la anterior, tomará el camino del Mediterráneo. Una de las grandes tareas de la historia de la cultura –no sólo en materia religiosa– consiste en señalar, caso por caso, dónde se sitúa lo que corresponde en su dominio a la «línea de división de las aguas».

[266] Arthur Koestler, *The Invisible Writing*, Stein and Day, Nueva York 1984 [*La escritura invisible*, Debate, Barcelona 2000], págs. 429-431.

[267] André Frossard, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Fayard, París 1969, págs. 165-166.

[268] Sobre esta noción de «colores espirituales», véase Stephen Jourdain, *Première personne*, Les Deux Océans, París 1990, págs. 66-74.

[269] Ni siquiera A. Koestler pudo evitar esbozar algo así como una construcción metafísica positiva. Le vemos así especular, con mayor o menor fortuna, sobre una «realidad del tercer tipo» que envuelve y transciende a la vez la realidad sensible y la realidad inteligible (*The Invisible Writing*, cit., págs. 431-432).

[270] Por Theodore Flournoy, «Une mystique moderne», *Archives de psychologie*, vol. XV, 1915, págs. 1-224. Se encontrará el comentario de J. H. Leuba en su *Psychologie du mysticisme religieux*, cit., págs. 334-348.

[271] Citas según J. H. Leuba, *op. cit.*, págs. 340-342 y 346-347.

[272] Leemos, por ejemplo, en su *Diario* de mayo de 1913: «...esta curiosa impresión de estar envuelta por algo a la vez violento y suave. Comprendo que las místicas de la Edad

Media hayan podido comparar sus éxtasis completamente espirituales con los gozos y abrazos del amor carnal. Son sin duda esos símbolos, *si pudiera servirme de ellos*, los que responderían, no a la experiencia misma en el momento del contacto, sino a las sensaciones que la siguen o la preceden, y, finalmente, ¡a esa impresión de objetivo alcanzado, de punto final!» (cursivas de M. H.).

[273] J. H. Leuba, *op. cit.*, pág. 347.

ISBN: 978-84-9841-131-7
Depósito legal: M-43.582-2007
Impreso en Anzos